
287
Su59c
v.1-3


475–

Christliche Glaubenslehre

vom

methodistischen Standpunkt

von

A. Sulzberger, Dr. phil.

Lehrer an der Martins-Missions-Anstalt der Bischöfl. Methodistenkirche
zu Frankfurt a/M.

I. Theil.

Zweite Auflage.

Bremen.
Tractathaus, Georgsstraße Nr. 59.
1877.

Vorwort.

Die Herausgabe dieses Buches wurde einestheils durch den allgemein ausgesprochenen Wunsch meiner Amtsbrüder und anderstheils durch das dringende Bedürfniß eines Lehrbuches für unsere Lehranstalt veranlaßt.

In dem begonnenen Werke bezwecke ich den methodistischen Lehrbegriff nach authentischen Quellen darzustellen, daneben den reichen dogmatischen Stoff der deutschen Theologie nach Umfang des Buches möglichst zu verwerthen und das Ganze in eine einfache, Jedermann verständliche Form zu bringen. Um zur tieferen Schriftforschung und zum weiteren Studium der Dogmatik überhaupt anzuregen, berücksichtigte ich bei der Abhandlung der einzelnen Lehrstücke besonders das philologische und historische Element.

Außer dem genannten Hauptzwecke wünsche ich noch einen anderen, allgemeineren zu erreichen, nämlich den der Berichtigung der unhistorischen Darstellungen und Beurtheilungen unserer Lehre, wie man solche hie und da findet.

Nach Vollendung dieses ersten Theiles wird mit dem zweiten sogleich begonnen werden, welcher, so Gott will, in nicht sehr langer Zeit folgen soll.

Im Bewußtsein der Größe und Schwierigkeit meiner übernommenen Arbeit, und von der Wahrheit der Worte unseres göttlichen Meisters: „Ohne mich könnet ihr Nichts thun," tief durchdrungen, will ich nun das Urtheil dem geneigten Leser überlassen, in wie weit mir die Lösung meiner Aufgabe gelungen ist. Vor Allem aber soll diese Arbeit Dem anheimgestellt und im gläubigen Vertrauen anbefohlen werden, der da spricht: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig!" (2 Cor. 12, 9.)

Frankfurt, im Juni 1872.

Der Verfasser.

Vorrede zur zweiten Auflage.

In kürzerer Frist als ich voraussah, war der I. Theil meiner christlichen Glaubenslehre vergriffen. Dieser Umstand sowohl, als auch die zahlreichen, ermunternden Zeugnisse, welche mir von Autoritäten unserer Kirche, sowie von namhaften Theologen anderer Kirchen zugingen, veranlassen mich zur Herausgabe einer zweiten Auflage.

Um für den neuen größeren Schriftcharakter Raum zu gewinnen, mußten einzelne Noten und Angaben von theologischen Werken weggelassen werden.

Möge es denn auch dieser Auflage durch den Segen des Herrn gelingen, zur Vermehrung lebendiger Gotteserkenntniß und wahrer Gottseligkeit beizutragen.

Frankfurt, im Februar 1877.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

3. Abschnitt.

4. Abschnitt.

Christliche Glaubenslehre.

I. Haupttheil.

Lehre von Gott, als dem Ursprung der Kreatur und von dem Verhältniß des Menschen zu ihm.

1. Abschnitt.



Einleitung

zur

Christlichen Glaubenslehre.

§ 1. Zweck und Aufgabe der Einleitung zur christlichen Glaubenslehre.

Das erfolgreiche Studium der Glaubenslehre setzt dasjenige der exegetischen und historischen Theologie voraus und erfordert außerdem noch eine besondere Vorbereitung, in welcher solche Fragen behandelt werden, die nicht zur Glaubenslehre selbst, wohl aber zu ihren ersten Anfängen gehören, ohne welche ein sicheres und klares Verständniß dieser ernsten und tiefen Wissenschaft nicht wohl möglich ist. Hierin liegt somit Zweck und Aufgabe der Einleitung. Je nachdem einzelne Fragen als zur Glaubenslehre gehörig betrachtet werden und je nachdem das Dogmengeschichtliche in derselben berücksichtigt ist, wird auch die Einleitung eine mehr oder weniger umfangreiche. Ehe man in die Betrachtung des Gegenstandes eingehen kann, muß derselbe sowohl seinem inneren Wesen, als auch seiner äußeren Erscheinung nach, sowie sein Verhältniß zum Uebrigen betrachtet, d. h. der Begriff desselben festgestellt werden. Hierauf frägt es sich, woraus der Gegenstand hervorgegangen und auf welche Weise er zu seiner jetzigen Gestalt gekommen, oder welches die Quelle ist und worin der geschichtliche Verlauf seines Werdens besteht. Endlich kommt es auf die Art und Weise an, den vor uns liegenden Gegenstand nach allen seinen Theilen zu prüfen und genau kennen zu lernen, um von demselben ein wahres Bild entwerfen zu können. Wir theilen daher die Einleitung in folgende Abschnitte ein: 1. Abschnitt: Von dem Begriff der christlichen Glaubenslehre. 2. Abschnitt: Von den Quellen derselben. 3. Abschnitt: Die Geschichte der christlichen Glaubenslehre. 4. Abschnitt: Methode oder Behandlung derselben.

Mit der fortschreitenden Entwicklung dieser Wissenschaft nahm

auch die Einleitung an Umfang zu. So beginnt Melanchthon nach seiner Vorrede sogleich mit der Lehre von Gott; Chemnitz schickt nur eine kurze Abhandlung vom Gebrauch und dem Nutzen theologischer Lehrsätze voraus; Gerhard, die Lehre über die heil. Schrift; ebenso bilden in R. Watsons ‚Theological Institutes' 20 Capitel über die göttliche Autorität der heil. Schrift die Einleitung. Die supranaturalistischen Dogmatiker behandelten wesentlich die apologetischen Fragen und in der Periode der modernen Philosophie wurden in der Einleitung die Fragen über Glauben und Wissen erörtert. Schleiermacher hat einen ersten Abschnitt: zur Erklärung der dogmatischen Lehrsätze aus der Ethik, und einen zweiten: über die Methode der Dogmatik. Ebrard und Luthardt schließen noch in die Einleitung die Geschichte der Dogmatik ein.

1. Abschnitt.

Begriff der christlichen Glaubenslehre.

§ 2. Namenserklärung.

Der erst im 17. Jahrhundert aufgekommene Name Theologia dogmatica wurde besonders seit Buddeus († 1729) und Pfaff († 1760) zur Bezeichnung der christlichen Glaubenslehre herrschend. Der Gebrauch des Wortes Dogmatik läßt sich durch denjenigen des Wortes *δόγμα* bei den Griechen, Hellenisten, Römern und Kirchenvätern rechtfertigen. *Δόγμα* stammt von *δοκεῖν*, gutfinden, beschließen und heißt daher: Beschluß, Satzung, Verordnung, Gebot, welches kraft einer Autorität Zustimmung und Gehorsam erfordert (Luc. 2, 1; Apg. 17, 7; Col. 2, 14; Ephes. 2, 15; Apg. 16, 4). Zum Unterschied von den Sittenlehren nannte man die Glaubenslehren und die allen andern zu Grunde liegenden Lehrsätze Dogmata; nur in der Beurtheilung häretischer Lehrsätze gab man diesem Wort die Bedeutung von Menschensatzungen.

Die Rationalisten gaben dem Wort *δόγμα* die Deutung von Lehrmeinungen, was aber der Etymologie und Geschichte des Wortes widerspricht.

§ 3. Sacherklärung.

Das Wesen der christlichen Glaubenslehre erhellt aus deren Inhalt und Zweck.

a) Aus dem Namen der Wissenschaft auf ihren Inhalt zu schließen, soll derselbe die Lehre sein, wie wir durch Christum an Gott glauben sollen. Sie ist die systematische Ausführung der christlichen Glaubenswahrheit und handelt sowohl von dem Verhalten Gottes dem Menschen gegenüber und der sich daraus ergebenden christlichen Lehre von Gott, als auch von dem Verhalten des Menschen Gott gegenüber und der sich daraus ergebenden Lehre vom Menschen.

Anfänglich, als die Wissenschaft sich noch aus dem Praktischen herausbildete, lief Glaubens- und Sittenlehre durcheinander, z. B. bei Augustin. Im Allgemeinen legte man aber das Hauptgewicht auf die dogmatischen Lehrbestimmungen, so auch zur Zeit der Reformation. Calixt wies dann der Ethik ein besonderes Gebiet an, indem er sie von der Dogmatik trennte, wodurch sie nach und nach mehr zu einer allgemeinen, philosophischen, als wie zu einer christlichen Moral wurde. Nachdem Dogmatik und Ethik als besondere, parallele Wissenschaften behandelt wurden, sprach Schleiermacher den Wunsch aus, daß sich auch die ungetheilte Behandlung von Zeit zu Zeit wieder geltend machen möge. Für diese stimmen Nitzsch, Hofmann, Beck, Rückert und ähnlich Sartorius, indem sie die Ethik als die Wissenschaft vom Verhalten des Christen für einen Theil des christlichen Lehrsystems überhaupt halten.

b) Der Zweck ist aus dem Inhalt der christlichen Glaubenslehre zu erkennen.

1. Das wissenschaftliche Interesse, woraus die systematische Theologie hervorgeht, ist, die Lehrsätze des christlichen Glaubens und Handelns in ihrer absoluten Wahrheit so darzustellen, daß aller Zweifel und Widerspruch und jede innere Zusammenhangslosigkeit des christlichen Denkens darüber verschwindet. Philippi: „Die systematische Theologie hat keinen andern Zweck, als den Inhalt der christlichen Religion, wie derselbe im erfahrungsmäßigen Bewußtsein des gläubigen Subjects gesetzt ist, geistig zu reproduciren und ihre gottgegebene Idee in wissenschaftlich systematischer Form zur Darstellung und allseitigen Entwicklung zu bringen."

2. Das kirchliche Interesse der verschiedenen christlichen Dogmatiken ist das der Erkennbarkeit der verschiedenen Zweige der christlichen Kirche, und zugleich die Begründung ihrer Zugehörigkeit zur allgemeinen christlichen Kirche. Martensen sagt, daß die bekennende und zeugende Kirche ohne einen bestimmten Inbegriff von Glaubenslehren oder Dogmen nicht gedacht werden könne.

3. Der specifisch christliche Zweck der christlichen Glaubenslehre ist Verbreitung solcher Gotteserkenntniß, von welcher Jesus sagt: ‚Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen' (Joh. 17, 3), und eine aus dieser lebendigen Erkenntniß hervorgehende Gottesgemeinschaft, Gottseligkeit. Das Ziel, welches jede christliche Glaubenslehre bezwecken soll, ist wahre Religion, lebendiges Christenthum.

§ 4. Religion.

a) Begriff derselben.

1. Namenserklärung. Da das Wort Religion aus dem klassischen Alterthum stammt, so liegt schon seines Ursprungs wegen in demselben eine Unzulänglichkeit des Begriffes. Das Wort kann auf dreifache Weise abgeleitet werden, nämlich:

a) von relinquere: zurücklassen, fahren lassen (die Welt), sich zurückziehen, um sich religiösen Ceremonien zu widmen;

b) von relegere nach Cicero: bedenken, überlegen, sorgfältig in Erwägung ziehen, was zur Verehrung Gottes gehöre, genaue Beobachtung der Pflicht. Daher wurden Solche, welche in der Gottesverehrung, als der wichtigsten Angelegenheit, Ernst und Eifer bewiesen, Religiöse genannt und die Verschiedenheit der Culte durch Religiones bezeichnet; in diesem Sinne spricht die Vulgata in Apg. 26, 5; Jak. 1, 27. In dieser Ableitung von relegere ist der Begriff von Verbindlichkeit enthalten, hat daher ein Gebundensein an das Göttliche zur Voraussetzung.

c) von religare nach Lactanz: das Gebundensein an ein höheres Wesen oder Gesetz, verbindlich sein gegen die Gottheit; in dieser Bedeutung wurde das Wort anfänglich von

Gelübden, Opfern und andern Diensten, zu denen man sich gegen die Götter verbindlich machte, gebraucht, sodann aber auf die innere Verehrung derselben übertragen. Während durch diese Ableitung das Wesen der Sache besser ausgedrückt wird, so ist diejenige von relegere sprachlich richtiger, da sie dem klassischen Alterthum besser entspricht als religare nach Lactanz, welches aus dem christlichen Zeitalter stammt. Augustin suchte daher zwischen relegere und religare zu vermitteln. Hieronymus, J. F. Buddeus, Fr. Ammon, H. G. Bretschneider, L. F. O. Baumgarten-Crusius, Jul. Müller, Hahn und Fleck u. A. stimmen für religare.

Die Ergänzung des eigentlichen Begriffes des Wortes Religion haben wir im biblischen Sprachgebrauch zu suchen. In der heil. Schrift heißt Religion im subjectiven Sinne: Furcht Gottes יִרְאַת יְהוָֹה, *φόβος τοῦ θεοῦ* (Hiob 4, 6; 15, 4); Erkenntniß Gottes דַּעַת אֱלֹהִים, *ἐπίγνωσις θεοῦ* (Hos. 4, 1; 6, 6); Weisheit חָכְמָה, *σοφία* (Ps. 111, 10); Frömmigkeit *εὐσέβεια* (Tit. 1, 1); Gottesverehrung *θεοσέβεια*, *θρησκεία* (1 Timot. 2, 10; Apg. 26, 5); Glaube *πίστις*; Liebe *ἀγάπη* (1 Cor. 13, 13); im objectiven Sinne: Verordnung, Gesetz Gottes תּוֹרָה עֵדוּת, *νόμος* (Ps. 119, 14; 2 Mos. 25, 21; Röm. 7, 12); Zeugniß *μαρτυρία* (Joh. 1, 7; 3, 11. 32); Weg des Herrn דֶּרֶךְ יְהוָֹה, *ὁδός* (Amos 8, 14; Apg. 19, 9. 23; 9, 2); den Namen des Herrn anrufen קָרָא בְשֵׁם (1 Mos. 4, 26); Dienst des Herrn עֲבוֹדָה (2 Mos. 12, 25. 26); Gottesdienst *λατρεία* (Joh. 16, 2; Röm. 9, 4; 12 ,1; Ebr. 9, 1. 6).

2. Sacherklärung. Was ist Religion? Diese große, wichtige Frage wurde schon auf die verschiedenste Weise von Theologen und Philosophen alter und neuer Zeit beantwortet. Vor Allem hat man nach denjenigen Prämissen zu suchen, ohne welche von einer Religion, auch im weitesten Sinne des Wortes, nicht die Rede sein kann. Das Erste ist: Anerkennung eines höheren überirdischen Wesens, eines Gottes; dazu muß zweitens das Bedürfniß hinzutreten, denselben kennen zu lernen, sich in eine Beziehung zu ihm zu stellen, und drittens muß die Verehrung Gottes hinzukommen.

Der Materialismus, welcher die ganze Welt aus Stoff, aus in ewigem Wechsel begriffenen Atomen, welche der bloße Zufall

zusammengewürfelt hat, entstehen läßt, leugnet das Dasein Gottes und erklärt daher alle Religion für ein Produkt der Illusion und des Egoismus. Feuerbach sagt: „Gott ist Nichts als das Wesen des Menschen selbst, es ist eine Frucht des Egoismus, sich Gott als den Allmächtigen vorzustellen, um von ihm alle seine Wünsche befriedigen zu lassen".

Der Pantheismus, Gott und die Welt identificirend, erkennt keinen bewußten, persönlichen Gott, und vernichtet ebenfalls die Religion, deren Ursprung und Fortbestand ihm eben so räthselhaft als unvernünftig erscheinen muß. Ueber das Wesen der Religion bekommen wir weder hier noch dort Aufschluß.

Trotz diesen alle Religion negirenden Systemen, trotz den irreligiösen Materialisten und Pantheisten, steht die Religion doch da als eine Thatsache, als eine Lebenserscheinung, welche so alt und so ausgebreitet ist, wie die Menschheit selbst. Schon Plutarch sagt: „Du kannst Staaten sehen ohne Mauern, ohne Gesetze, ohne Münzen, ohne Schrift; aber ein Volk ohne Gott, ohne Gebet, ohne religiöse Uebungen und Opfer hat noch Keiner gesehen." Unter allen Völkern ist Religion.

Sie ist etwas innerlich Nothwendiges, ein unaustilgbares Bedürfniß, im Wesen des Menschen selbst Begründetes. Wie durch die Natur das beherrschende Gesetz der Anziehung geht, so geht ein Gesetz geistiger, seelischer, sittlicher Anziehung durch die geistige Welt, ausgehend von der großen Sonne des ganzen Weltalls, von Gott. Dieser Zug der Seele zu Gott ist die Grundlage aller Religion, auch aller positiven Religion. Die älteren Theologen leiteten alle religiöse Erkenntniß des menschlichen Geschlechtes von den, den Erzvätern ertheilten, göttlichen Offenbarungen ab, welche sich durch Noahs Söhne in alle Welttheile verbreitet hätten. Sie beriefen sich auf die historisch wahre Erscheinung, daß die meisten Völker, besonders Asiens, ähnliche Meinungen über den Ursprung der Welt und Menschen, über das Paradies, den Sündenfall, die Fluth &c. haben. Andere schlossen aber hieraus, daß auch Moses in dieser Rücksicht den Traditionen der Urwelt gefolgt sei.

Der Polytheismus mit seinen zwar persönlichen, aber unzähligen Gottheiten, hat wohl ein Object der Verehrung und ein Streben, sich in ein angemessenes Verhältniß zu denselben zu setzen,

und somit eine Religion. Ihre Gottheiten und Götzenbilder sind aber Erzeugnisse menschlicher Phantasie und Kunst, und somit von ihren Anbetern selbst abhängig; der ihnen geweihte Dienst ist kein wahrer Gottesdienst, sondern Selbstvergötterung. Diese Religion voll innerer Widersprüche und Lüge vermag das Problem ebenfalls nicht zu lösen.

Der Deismus, welcher zwar einen überweltlichen, persönlichen Gott anerkennt, denselben aber als den Unendlichen im Gegensatz zu dem Endlichen in ein solches Verhältniß stellt, daß eine lebendige Beziehung zwischen Gott und der Welt, eine fortwährende Einwirkung Gottes auf die Welt oder auf das einzelne Geschöpf nicht stattfindet, und so nothwendigerweise auch die göttliche Leitung in der Geschichte und die direkte Selbstbezeugung Gottes im Innern des Menschen leugnet, — kennt ebenfalls das wahre Wesen der Religion nicht. Was ist eine Religion ohne lebendige, gegenseitige Beziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott, ohne Gebetserhörung und ohne Gebetsumgang? Eine arme, kalte, todte, falsche Religion!

Der christliche Theist aber kennt Gott nicht nur als den persönlichen, überweltlichen Schöpfer, sondern verehrt ihn auch als den in der Weltgeschichte und Seele sich allezeit bethätigenden Gott (Röm. 1, 18. 20; 2, 15), als die in Christo sich offenbarende, die Sünderwelt errettende Liebe (Joh. 3, 16). Hier haben wir ein wahres Object, eine lebendige, auf Offenbarung gegründete Gotteserkenntniß, innige Gottesgemeinschaft und eine daraus entspringende Anbetung im Geist und in der Wahrheit, die wahre Religion.

Der Begriff derselben ist demnach folgendermaßen zu bestimmen: Religion, im wahren Sinne des Wortes, ist die auf göttliche Offenbarung gegründete Gotteserkenntniß, welche auf den ganzen inneren Menschen solchen Einfluß ausübt, daß daraus die wahre, lebendige Gottesverehrung und Gottesgemeinschaft hervorgeht; diese bewährt sich aber in dem normalen Verhalten des Menschen gegen Gott, welches hinsichtlich der Gesinnung kein anderes ist, als: Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe und seinen Nächsten

als sich selbst (Matth. 22, 37. 39), hinsichtlich des Lebens: ein Wandel in dieser Liebe, wie Jesus spricht: ‚Wer mich liebet, der wird mein Wort halten' (Joh. 14, 23; 1 Joh. 5, 3). Der Lebensgrund der Religion ist Liebe, denn wo diese Liebe zu Gott ist, da ist auch Religion; es kann Glaube an Gott da sein und doch keine Religion (Jak. 2, 19). Unser ehrwürdiger Vater Wesley sagt: „Religion ist nichts Mehr und nichts Weniger als Liebe; sie ist die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung und Ende ist." (Wesley's Works, vol. II, 228.)

In der Theologie hat man die Religion bald als eine Sache des Wollens, bald als eine Sache des Wissens oder auch des Fühlens aufgefaßt. Die einseitige Betonung des Thuns führt zum Moralismus und Pharisäismus, während die einseitige Hervorhebung des Wissens entweder den durch seine Kritik die Offenbarungswahrheit zersetzenden Rationalismus, oder den Orthodoxismus erzeugt, welcher sich mit dem gedächtnißmäßigen Wissen der Offenbarungswahrheit zufrieden giebt. Einseitige Gefühlsrichtung in Sachen der Religion führt zum Mysticismus und Quietismus.

Als ein Thun bezeichnet sie Lactanz, warnt dabei aber vor Einseitigkeit, desgleichen auch die Scholastiker. Zwingli faßt die Religion als Anhänglichkeit an Gott, als eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls. Herder, Lavater, de Wette, Twesten u. A. haben sich ihm angeschlossen. Nach Schleiermacher besteht dieselbe ebenfalls in einer Bestimmtheit des Gefühls oder dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, und zwar in dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, welches freilich jederzeit sofort in Wissen und Thun übergeht. So groß die Verdienste Schleiermacher's in der Beziehung sind, daß er von der Aeußerlichkeit der gangbaren Definitionen auf die Lebendigkeit und Innerlichkeit der Religion führte, so ist doch die Bezeichnung derselben als Abhängigkeitsgefühl zu unbestimmt und zu einseitig durch seine vom Wissen und Thun zu abgesonderte Auffassung, wobei das Freiheits- und Verantwortlichkeitsgefühl ganz ignorirt wird. Baumgarten-Crusius erwiedert dagegen: „Das Gefühl wird Niemand zum Grund der Religion machen, der sich selbst versteht und dem es um ein sicheres und klares Leben zu thun ist." Mynster sucht die beiden Grundgefühle der Religion, das der unbedingten Abhängigkeit

und das der unbedingten Verbindlichkeit auf ein einheitliches Urgefühl, das der Ehrfurcht zurückzuführen. Beck sagt in seiner Einleitung: „Die psychologische Urgestalt der Religion kann nicht in einem einzelnen Faktor des Seelenlebens oder einer einzelnen Thätigkeit, wie Gefühl, liegen; denn die Religion umfaßt ursprünglich alle Factoren und Thätigkeiten des Seelenlebens in ihrer Einheit." Ebenso Luthardt in seiner Apologetik: „Die Religion ist eine Sache der Erkenntniß (Joh. 17, 3), eine Sache des Willens, denn sie muß eine sittliche That sein, und Gottes Willen zu wollen, bezeichnet Jesus als den Weg zur Wahrheit (Joh. 7, 17), eine Sache des Gefühls, denn sie ist die Seligkeit (Gal. 4, 15; Röm. 14, 17), und so ein Wissen, Wollen und Fühlen zumal. Die Urgestalt der Religion ist Glaube, alle Religion ist Glaube." (Ebr. 11, 1). Aehnlich Kahnis und Martensen. Letzterer hebt dabei noch besonders die der Religion zu Grunde liegende Gottesgemeinschaft hervor, wenn er sagt: „Alle Religion ist Gottesbewußtsein, ein Gottesverhältniß, den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Gott und Menschen enthaltend, zugleich aber die Lösung, Aufhebung dieses Gegensatzes zur Einheit. Das religiöse Gottesverhältniß ist nicht, wie bei der Philosophie und Kunst, ein Verhältniß durch Idee, durch Gedanke und Bild, sondern ein Seinsverhältniß; Religion im wahren Sinne ist daher ein Leben in Gott." „Religion," sagt Ebrard, „ist die Gesundheit der Seele."

Die philosophische Religionslehre sucht die Idee, welche der Mensch von der Gottheit, Vorsehung, sittlichen Freiheit, Vergeltung und Unsterblichkeit besitzt, aus der Vernunft allein und aus der bloßen Reflexion zu entwickeln, und nennt Religion den Glauben an die Realität der religiösen Ideen, verbunden mit einer diesem Glauben angemessenen Gesinnung und Handlungsweise. Nach Kant's Definition ist Religion die Erkenntniß unserer Pflichten als göttlicher Gebote oder die Vorstellung des Sittengesetzes als des Willens Gottes. — Nach Fichte ist es der lebendige, thätige Glaube an eine moralische Weltordnung oder der Glaube an das Gelingen einer jeden guten Handlung. In beiden Definitionen ist das praktische Moment einseitig hervorgehoben. Schelling, vom Standpunkt seiner Naturphilosophie oder der absoluten Identität

des Idealen und Realen ausgehend, bestimmt das Wesen der Religion als das Anschauen des Unendlichen in dem Endlichen oder das Bewußtsein des Menschen von Gott und daß er in Gott ist, oder das Wissen von Gott und göttlichen Dingen. Aehnlich Marheinecke in seinen Grundlehren der christlichen Dogmatik. Nach Hegel ist Religion im subjectiven Sinn: die denkende Erhebung in das Allgemeine, im objectiven: das Wissen des göttlichen Geistes von sich selbst durch Vermittlung des endlichen Geistes.

b) Eintheilung der Religionen.

Aus den verschiedenen Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt entstehen die verschiedenen Religionen und diese können folgendermaßen eingetheilt werden:

I. Nach ihren Quellen.

a) Natürliche, Vernunft- oder philosophische Religion. Diese schöpft ihre Erkenntniß einestheils aus der eigenen Thätigkeit der Vernunft, anderstheils aus der sinnlichen, vernünftigen Wahrnehmung der Werke der Schöpfung (Ps. 19, 2; Röm. 1, 20), und drittens aus den Bezeugungen Gottes im Gewissen des Menschen (Röm. 2, 15).

Die natürliche Religion ist die psychologische Grundlage der positiven Religion und darf daher trotz ihrer Unvollkommenheiten und Lücken als solche nicht unterschätzt werden. Die ächte, reine Naturreligion wird der positiven, göttlich geoffenbarten Religion nicht widersprechen, sondern sich durch dieselbe ergänzen, erleuchten, zum Ziele führen lassen.

Socinus, Ferguson, Gruner und Andere haben die Eintheilung in natürliche und geoffenbarte Religion verworfen, indem sie alle Religion auf unmittelbare Offenbarung Gottes zurückführten; doch lesen wir im Worte Gottes auch von einer mittelbaren Bezeugung des Herrn an den Herzen der Menschen (Ps. 19; Röm. 1, 19. 20). Die Formen, in welchen die philosophische Religion als rationelle Theologie erschien, sind folgende:

1. Demonstrativ, beweisend, welche, wie die Wolffische Schule, die Realität der religiösen Ideen aus Vernunftbegriffen zu demonstriren suchte;

2. moralisch, glaubend, welche, wie die Kantische Schule,

den Glauben an die Realität der religiösen Ideen als Postulate der praktischen Vernunft aufstellte;

3. analytisch, unmittelbar wissend, wie bei Jakobi, der die religiösen Ideen als im Bewußtsein gegeben darstellte, die zu ihrer Bewährung keiner Demonstration, sondern nur einer Entwicklung ihrer inneren Nothwendigkeit bedürften;

4. transcendental, in einem höheren Bewußtsein anschauend, wie Schelling, welcher Gott und Natur für Eins, und göttliches und menschliches Bewußtsein für identisch erklärte.

Die natürliche Religion ist selbst in ihrer vollkommensten Form zum Heil unzureichend, denn wenn sie es auch bis zur Ueberzeugung bringt, daß Gott sei, so kennt sie doch die Versöhnung mit Gott nicht, noch vermag sie dieselbe aus eigenen Mitteln zu finden. Der Pantheismus und Polytheismus ist daher eine Vermischung und Identificirung des großen, herrlichen Gottes mit der vergänglichen Welt und Kreatur (Röm. 1, 23); und im Atheismus, welcher durch das Weltbewußtsein sich zur Leugnung der Existenz Gottes genöthigt zu sein glaubt, bestätigen sich die Worte Pauli an die Römer 1, 22 und die des 14. Psalms.

b) Positive oder durch historische Auctorität gegebene Religionen.

Besteht die historische Auctorität aus alten Sagen, so entsteht daraus die Mythologie, wie bei den Griechen und Römern; beruht sie auf Belehrungen durch wirklich von Gott gesandte Männer, so ist sie Offenbarung, wie die jüdische und christliche Religion.

II. Nach ihrer Beschaffenheit.

a) Quantität des Verehrungs-Objectes:

1. Monotheismus (reinen und unreinen);

2. Dualismus, ein gutes und ein böses Wesen;

3. Tritheismus; Einheit in der Trinität, wie im Christenthum; oder Dreiheit ohne Einheit, wie bei den Indiern: Brahma, Wischnu und Siwa;

4. Polytheismus, unzählige Gottheiten;

5. Pantheismus (materialen, stoischen und dualistischen, wie bei Spinoza, Schelling und Fichte).

b) Qualität des Verehrungs-Objectes:

1. Unsichtbares und zwar wirkliche Gottheit und Halbgottheiten;

2. sichtbares, dargestellt in Bildern: Idolatrie, und in Gegenständen der Natur: Zabäismus oder Astrolatrie; Fetischismus oder willkürliche Verehrung meist lebloser Naturgegenstände; Anthropolatrie oder göttliche Verehrung noch lebender Menschen, und Zoolatrie, Thierdienst.

In Rücksicht auf ihren inneren Gehalt sind diese Religionen wahre, wenn sie dem göttlichen Worte entsprechen, oder falsche, wenn sie der wahren biblischen Gottesidee widersprechen, und vermischte, wenn sie mehr oder weniger derselben angemessen sind.

III. Nach ihrem Umfang, d. h. ihrer Wirkung und Geltung:

a) individuale, particulare und universale;

b) subjective (eigene Religion) und objective (öffentliche, Volks- und kirchliche Religion).

IV. In Rücksicht des menschlichen Vermögens, das durch die Religion vorzugsweise beschäftigt wird:

1. Sinnliche Religionen; 2. Verstandesreligion, und 3. Gefühlsreligion.

c) Von den Religionsgeheimnissen.

Religionsgeheimnisse (Mysterien) [1] heißen solche Lehren, deren Wahrheit die menschliche Vernunft in ihrer jetzigen Sphäre weder vollkommen zu begreifen, noch die menschliche Sprache vollkommen auszudrücken vermag. Die heidnischen Religionen sind voller Geheimnisse, da sie von dem Grundsatze ausgehen, daß die Religion durch solche ein größeres Ansehen bekomme; verwandt damit ist das Bemühen der Gnostiker und Mystiker, selbst das Deutliche und Klare in ein mysteriöses Dunkel zu hüllen. Da die christliche Religion sich auf göttliche Offenbarung gründet, so sollte man denken, daß alle Religionsgeheimnisse mit derselben im Widerspruch ständen und doch spricht die heilige Schrift von solchen (1 Cor. 4, 1; 15, 51; Ephes. 1, 9; 3, 3) und kann selbst der erleuchtetste, frömmste Gottesgelehrte nicht leugnen, daß es solche unsern Verstand übersteigende Dinge in der christlichen Religion gebe, wie

[1] *Μυστήριον* von *μύειν*, claudere, verschließen מִסְתָּר von סָתַר verborgen sein.

z. B. die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur Christi, vom heiligen Abendmahl u. s. w. Der Rationalismus, welcher Alles begreifen und erklären will, bevor er glaubt, erklärt daher alle Religionsgeheimnisse und so auch diese Lehren als vernunftwidrig; bei ihm heißt es nicht mehr, wir glauben, sondern wir schauen. Da die Vordersätze dieser Lehren außer unserm Gesichtskreis liegen, so halten wir es durchaus nicht für vernunftwidrig, daran zu glauben, und dieses um so mehr, weil sie mit andern, deutlichen, höchst wichtigen Heilswahrheiten durchgängig im engsten Zusammenhange stehen. Obschon wir auch hier den apostolischen Grundsatz: ‚Prüfet Alles‘ auf die Religionsgeheimnisse anwenden, so müssen wir es doch für eine Ueberschreitung der unserer Vernunft gesetzten Grenzen erklären, wenn sie sich fähig glaubt, die tiefsten Tiefen aller göttlichen Offenbarung vollkommen zu durchschauen; zugleich glauben wir aber, daß der unter dem Einfluß des heiligen Geistes forschende Menschengeist so viel von diesen Geheimnissen Gottes zu fassen vermag, als für unser ewiges Heil erforderlich ist: denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Das Geheimniß mancher göttlichen Offenbarungen der christlichen Religion besteht somit nicht im durchaus Unzugänglichen und Undurchdringlichen, sondern vielmehr im Unausforschlichen, Unergründlichen.

§ 5. Christenthum.

Bei der Betrachtung der Religion haben wir gesehen, daß allein die christliche den Erfordernissen derselben in jeder Beziehung zu entsprechen vermag und sie daher die allein wahre Religion ist. Das Christenthum macht Anspruch auf Identität der wahren Religion. Es ist die durch Christum vermittelte große Gottesthat der Versöhnung der Welt mit Gott und der darauf beruhenden Heilsgemeinschaft Gottes mit dem Menschen durch Jesum im heiligen Geiste. Die Begründung ihres Anspruches erhellt aus folgenden Punkten.

a) Das Christenthum in seiner historischen Erscheinung ist die im Alten Bunde angebahnte und durch Christum gegründete, vollendete Religion. Betrachten wir den Verlauf seiner Geschichte bis zur heutigen Zeit, so steht das Christenthum in der

Weltgeschichte da als ein Wunder vor unsern Augen, welches Niemand außer dem Herrn selbst zu thun vermochte.

Zu der Zeit, da vom Kaiser Augustus ein Gebot ausging, daß alle Welt geschätzet würde, wird Jesus, der alten Weissagung entsprechend, in Bethlehem geboren. Als eines Zimmermannes Sohn in Nazareth erzogen, tritt Christus in seinem 30. Jahre sein Lehramt an, verkündigt der Welt das Himmelreich auf eine den fleischlichen Messiashoffnungen der Juden widersprechende Weise und einen Heilsweg, welcher mit den Neigungen und Gedanken des natürlichen Menschen im schärfsten Widerspruch steht. Ein paar arme, ungelehrte Fischer und Zöllner erwählt Jesus zu seinen Aposteln, welche, nachdem er sein Leben am Kreuzesstamm dahingegeben hat und von den Todten auferstanden ist, von ihrem Meister den Auftrag erhalten: ‚Gehet hin und lehret (machet zu Jüngern) alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des Heiligen Geistes.'

Den Juden ist ihre Predigt von dem Gekreuzigten ein Aergerniß und den Griechen, welche nach Weisheit fragen, eine Thorheit. Die öffentliche Meinung aller ihrer Zeitgenossen ist gegen sie. Von den Weltweisen wird das Christenthum von Anfang an mit den Waffen des Geistes bekämpft; die Obrigkeit tritt ihm mit Feuer und Schwert entgegen, da es das Staatsgefährlichste und die Vernichtung des geistigen Ertrags vieler Jahrhunderte zu sein scheint; es galt geradezu als Barbarei. Alle Kraft des Reiches wurde aufgeboten, einzelne Kaiser, wie Decius und Diokletian, betrachteten es als ihre Lebensaufgabe, das Christenthum von der Erde zu vertilgen; kein Alter, kein Geschlecht wurde verschont. In unterirdischen, finsteren Räumen oder Grabgewölben mußten die ersten Christen zusammenkommen, um daselbst ihre Versammlungen abhalten zu können. Welche Erschütterungen hatte das Christenthum im Laufe der Jahrhunderte zu bestehen; welche Kämpfe im Innern und Anfeindungen von Außen, durch den Muhamedanismus und die wilden Horden der Hunnen und Mongolen auszuhalten! Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts stand eine Reihe von Männern auf, die mit allen Mitteln ihres Geistes, mit den schärfsten Pfeilen von Menschenwitz und Hohn die Sache Christi zu vernichten suchten und bald tobte durch Frankreich ein Sturm, der das Christenthum von der Erde

zu vertilgen drohte. Heute noch bewegt unsere Zeit ein gewaltiges Ringen, ein antichristliches Streben, die geistige Herrschaft über die Welt dem Christenthum abzugewinnen. Welche für menschliche Macht unübersteigbare Hindernisse treten der Religion Christi entgegen! Celsus erklärte es für Unsinn, an die Möglichkeit einer Universalreligion, wie das Christenthum zu sein berufen ist, zu glauben.

Aber siehe, der Gang des Christenthums durch die Weltgeschichte ist ein Gang des Sieges. Die Pforten der Hölle sollen es nicht überwältigen; wenn gleich das Meer wüthete und wallete und von seinem Ungestüm die Berge einfielen, dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brünnlein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind. Schon 50 Tage nach Christi Auferstehung finden wir über 5000 seiner Bekenner und 70 Jahre nach Christi Tod schreibt Plinius, Statthalter von Bithynien, an seinen Freund, den Kaiser Trajan: „Ueberall hin hat sich dieser Aberglaube verbreitet, in den Städten, in Dörfern und auf dem Lande; die Tempel unserer Götter stehen verödet und lange schon werden keine Opfer mehr dargebracht. Ich ließ einige Mägde ergreifen und auf die Folter legen, fand aber nichts anderes, als einen übermäßigen, verderblichen Aberglauben. Sie kämen zusammen vor Morgen (bekannten sie) um Christo, als einem Gott, Loblieder zu singen." — „Wir sind von Gestern," sagt hundert Jahre später Tertullian zu den Heiden, „und wir haben euer ganzes Land eingenommen, Städte, Inseln, das Lager, den Palast, den Senat, das Forum, bloß die Tempel haben wir euch gelassen." Galenus sagt von den Christen, daß die meisten von ihnen nicht im Stande seien zu philosophiren, aber daß sie wie Philosophen leben. Julian der Abtrünnige spricht mit Bewunderung vom heiligen Wandel und von der Bruderliebe der Christen. „Knaben und Jungfrauen," sagt Lactanz, „überwinden stillschweigend ihre Peiniger."

Nachdem das Christenthum vom römischen Reich seit Constantin Besitz genommen, hat es auch die Welt der Germanen zu Jesu gebracht und schreitet so unüberwindlich, welterobernd von Geschlecht zu Geschlecht, von Land zu Land, von Volk zu Volk, bis die Reiche der Welt unsers Herrn und seines Christus geworden.

Auch die geistige Herrschaft hat sich das Christenthum

durch seine Humanität errungen, in welcher es die Menschen als Glieder einer großen Familie anerkennt und behandelt, und Allen, ohne Ansehen der Person, dieselben Segnungen bringt. Den Sclaven lehrt es als christlichen Bruder betrachten, die Frauen emancipirt es von ihrer unwürdigen Stellung im Alterthum, die Kinder erklärt es als Bürger des Himmelreiches. Die Armen, Kranken, Alten heißt es pflegen, die Hungrigen speisen, die Nackten kleiden, ja sogar die Feinde lieben.

Dem gesammten Geistesleben in Kunst und Wissenschaft giebt das Christenthum die rechte Weihe, befruchtet und veredelt sie. Die Welt verjüngend, verklärend und errettend, ergießt sich dieser Lebensstrom von Nord nach Süd, von Ost nach West und ladet alle Völker ein, daraus zu trinken, indem das Christenthum fähig ist, in alle Lebensformen einzugehen. Dieses ist die historische oder äußere Gestalt des Christenthums, als das Ziel der alten und der Ausgangspunkt der neuen Geschichte.

b) Dessen Wesen und Verhältniß zu den übrigen Religionen.

Ueber das Wesen des Christenthums spricht sich Martensen folgendermaßen aus: „Das Christenthum löst das Problem, wie die Kluft zwischen dem ewigen, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde und dem endlichen, begrenzten Menschengeschöpf, zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen auszufüllen sei, durch das Evangelium von der Menschwerdung Gottes in Christo. Nicht im Bild oder Mythus ist der Gegensatz gelöst, sondern im reellen Sein des im Fleisch erschienenen Wortes, das unter uns wohnt und dessen Herrlichkeit die Menschen sehen. Christus ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, dadurch, daß er wirklich gelitten und wirklich gestorben ist zur Versühnung für die Sünden der Welt und hat ewige, stets gegenwärtige Bedeutung für das Menschengeschlecht als Versöhner und Erlöser“. — Sehr schön bezeichnet Ebrard das Wesen des Christenthums als die Religion der Erlösung, Gaß als die Religion der Heiligung. Keine menschliche Vernunft und kein menschliches Gemüth konnte von sich aus auf die Botschaft kommen, mit welcher das Christenthum auftritt: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber,“ und „Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit, und

zur Gerechtigkeit, und zur Heiligung, und zur Erlösung" (1 Cor. 1, 30). Es bietet dem verschuldeten Sünder in dem Versöhner Vergebung und dem gebundenen Sünder in Christo Erlösung, Freiheit von der Knechtschaft der Sünde, und dem Todeswürdigen Befreiung vom ewigen Tode, Gnade zum ewigen Leben an.

Philippi legt bei seiner Definition des Christenthums besonderes Gewicht auf die Gottesgemeinschaft, welche durch Christum zwischen Gott und dem Menschen wiederhergestellt wurde. Hagenbach nennt das Christenthum ‚die Religion schlechthin.' „In keiner positiven Religion ist das religiöse Gefühl als Grundgefühl ein so inniges, lebenskräftiges, wie hier, aber auch in keiner ist diese Klarheit der Erkenntniß und diese freie Bestimmung des Willens."

Bei der speculativen Anschauung des Hegelianismus wird Christus nur zum Symbol der Idee der Einheit Gottes und des Menschen. Die Menschwerdung Gottes bezieht sich nicht auf Christum allein, sondern auf die gesammte Menschheit, hat aber ihren Höhepunkt in Jesu von Nazareth erreicht. Während im Rationalismus die Lehre der Person Jesu so vorgezogen wird, daß er selbst hinter seiner Lehre zurücktreten muß, betont Schleiermacher den Glauben an Jesum als den Erlöser, ohne welchen Glauben an die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung es keine andere Art gebe, an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten.

Das Christenthum, als die Religion für alle Welt, für alle Völker und alle Zeitalter, aus der vollkommensten göttlichen Offenbarung hervorgegangen, bedarf keiner Vervollständigung; wie es seit dem 17. Jahrhundert bis auf die heutige Zeit in der sogenannten Accomodationstheorie gelehrt wird. Die Seelenkrankheit der sündigen Menschheit, der gefallenen Adamskinder war, ist und wird dieselbe sein, so lange es eine Welt giebt, die im Argen liegt, und so ist auch der Arzt, Jesus Christus gestern, heute und derselbe in Ewigkeit (Matth. 5, 17—24; 1 Petr. 1, 25; Gal. 1, 8. 9), und die von ihm gegründete Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott, das Christenthum, das unveränderliche Heil der Welt. Die Läuterung des Christenthums ist nur dahin zu

beschränken, daß sie sich nicht auf das objective, sondern auf das subjective bezieht; auch kann die Lehrart und Darstellungsweise desselben innerhalb der Schranken des Evangeliums eine Accomodation zulassen, wie z. B. Paulus Jedermann allerlei geworden, den Juden ein Jude, denen, welche unter dem Gesetz, als unter dem Gesetz, denen, welche ohne Gesetz, als ohne Gesetz, den Schwachen ein Schwacher, auf daß er sie Alle gewinne und allenthalben Etliche selig mache (1 Cor. 9, 20—23).

Das Christenthum steht als wahre, unveränderliche, universelle Religion zu all den übrigen im Verhältniß der Norm zum Abnormen, des Vollkommenen zum Unvollkommenen, des Unwandelbaren zum Wandelbaren, der Wahrheit zur Unwahrheit und Lüge. Schleiermacher anerkennt zwischen dem Christenthum und Judenthum einen besonderen geschichtlichen Zusammenhang, was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, verhält es sich nach seiner Ansicht zum Judenthum und Heidenthum gleich; wobei aber der göttliche Offenbarungs-Charakter des Judenthums verkannt wird.

Jede Religionsphilosophie, welche in den Religionen nur einen gleichmäßig fortschreitenden Stufengang von der niedrigsten bis zur vollkommensten anerkennt, ignorirt den durchgreifenden und fundamentalen Gegensatz zwischen der wahren und falschen Religion, und ist daher als unchristliche Speculation zurückzuweisen. Das Heidenthum ist die gesuchte, aber verfehlte Gemeinschaft des Menschen mit Gott, vom talmudischen Judenthum und dem Muhamedanismus ist sie gesucht und doch verschmäht, das alttestamentliche Judenthum befand sich auf dem rechten Wege, gelangte aber aus Verkehrtheit nicht ans verheißene Ziel. — Das Christenthum allein ist die gefundene, in Christo wiedergefundene, wirkliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott.

c) Das Christenthum im subjectiven Sinne ist: Christus wohnend haben durch den Glauben in unserm Herzen, seinen Geist besitzen, seiner Gesinnung theilhaftig geworden sein, und wie Paulus sagt, was man im Fleische lebt, im Glauben dem Sohne Gottes leben, so daß man sprechen kann: ‚Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus in mir, Christus ist mein Leben‘. Das innere und äußere

Leben eines wahren Christen ist dem Vorbilde Jesu ähnlich. Wo wahres, lebendiges Christenthum ist, da wohnt Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist, ein Glaube, der die Welt überwindet, eine Liebe, die Gottes Gebote hält und eine Hoffnung, die des zukünftigen Erbes gewiß ist.

Dieses subjective Christenthum ist nun allerdings einer Vervollkommnung fähig, indem es in demselben ein Kindes-, Jünglings- und Mannesalter, ein Wachsthum und Fortschreiten von Glaube zu Glaube, von Vollkommenheit zu Vollkommenheit giebt.

Das Christenthum nach Außen und Innen betrachtet macht, wie wir sehen, mit vollem Recht Anspruch, die allein wahre Religion zu sein.

§ 6. Die christliche Kirche.

a) Die Kirche Christi ist die von Jesus Christus gegründete und unter seiner unsichtbaren Leitung bestehende Anstalt, welche dazu bestimmt ist, das Reich Gottes auf Erden zu bauen, d. h. die Sünder für das ewige Leben zu gewinnen und zu erziehen. Zu diesem Zweck sind ihr von Christo die Gnadenmittel anvertraut, an deren Handhabung man nach dem Ausdruck der Augsburger Confession Art. VII und nach unserem Glaubensbekenntniß Art. XIII die wahre christliche Kirche erkennt, indem es dort heißt: ‚Die Kirche ist die Versammlung, Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium richtig (rein) gelehrt und die Sacramente richtig (laut des Evangelii) verwaltet werden‘; Art. XIII: ‚Die sichtbare Kirche Christi ist eine Gemeinschaft von Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes gepredigt wird, und die Sacramente nach Christi Anordnung gehörig verwaltet werden.‘

b) Die Apostel legten den für alle Zeitalter geltenden Grund der christlichen Kirche (1 Cor. 3, 11). Mit dem, daß das Christenthum sich durch das Judenthum und Heidenthum Bahn brach und unter Constantin, dem Großen, zur Staatsreligion erhoben wurde, konnte sich die christliche Kirche nach Außen immer mehr ausbreiten und gelangte so zu immer größerem Ansehen. Anstatt nach dem Vorbilde des Herrn und seiner Apostel der Welt in dienender Liebe hülfreich die Hand zu bieten, zeigte sich aber in derselben nach und nach ein Streben nach äußerer Macht

und Gewalt, welche sich zuletzt in ihrem sichtbaren Oberhaupt, dem Statthalter Christi auf Erden, dem Papste, concentrirte. Als unfehlbare und allein berechtigte auslegende Macht des Wortes Gottes fordert die römisch-katholische Kirche unbedingten Glauben und Gehorsam gegen ihre Aussprüche, das Heil der Welt ist nun von der gläubigen Annahme ihrer Verordnungen und von der Angehörigkeit zu derselben abhängig. Die Kirche wurde wichtiger als das Christenthum selber. Nachdem das Papstthum als Herrscher während mehrerer Jahrhunderte die Völker mehr mit einem eisernen Scepter, als mit dem sanften Hirtenstabe Christi weidete, machte sich in der Reformation der lang unterdrückte evangelische Geist von diesen Fesseln los und protestirte mit einem alle Hindernisse überwindenden Glauben gegen die Irrthümer des Romanismus und verkündigte der armen Sünderwelt die freie Gnade Gottes in Christo Jesu. Wie durch den Bilderstreit die katholische Kirche in die zwei Theile der römischen und griechisch-katholischen sich spaltete, so trennte wesentlich der Abendmahlsstreit und die Prädestinationslehre auch die protestantische Kirche in eine lutherische und reformirte. Diese anfänglich einander so schroff gegenüber stehenden Kirchen kamen in letzter Zeit in der Union einander näher zusammen.

c) Die römisch-katholische und protestantische Kirche lehren übereinstimmend die Dreieinigkeit Gottes, daß Jesus Christus, der eingeborne Sohn Gottes, Stifter und Herr der Kirche sei und daß der Geist des Herrn mit der Kirche sei bis an das Ende der Tage.

In der Lehre vom Priester- und Laienstand, inclusive vom Papste und Coelibat, den Sacramenten, der Rechtfertigung, dem Fegfeuer, den guten Werken, vom Worte Gottes, dem Gebet, der Anrufung der Heiligen, inclusive der Maria, der Mutter Jesu, Verehrung der Heiligenbilder und Reliquien u. a. m. unterscheidet sich der Romanismus vom Protestantismus. Das Wesen des Papstthums ist die Identificirung des Christenthums mit der äußerlichen, hierarchisch gegliederten, im Primat des römischen Bischofs gipfelnden Kirche, deren Organismus der inspirirte und irrthumlose Träger und Garant der Wahrheit ist, und welchem unterthan zu sein die vorderste Pflicht des Christen ist. Sie steht auf dem alttestamentlichen Standpunkt des Gesetzes und ist dem Einzelnen gegenüber

die höchste richterliche Gewalt und heilsmittlerische Autorität, daher außer derselben kein Heil.

Der Gegensatz beider Confessionen wird verschieden aufgefaßt und bestimmt. „Der Protestantismus," sagt Schleiermacher, „macht das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniß zu Christo; der Katholicismus dagegen das Verhältniß des Einzelnen zu Christo von seinem Verhältniß zur Kirche." — Irenäus sagt: „Wo die Kirche, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, dort ist die Kirche und alle Gnade." Von diesem Ausspruche aus charakterisirt Twesten die beiden Confessionen: Die katholische Lehre hält sich mehr an den ersten, die protestantische mehr an den zweiten Theil jenes Ausspruches. Möhler bemerkt in seiner Symbolik: „Die katholische Lehre betrachtet die sichtbare Kirche als das prius, die unsichtbare als das posterius, die protestantische Lehre die unsichtbare Kirche als das prius und die sichtbare als das posterius."

Gegen die Behauptung der römisch-katholischen Kirche, die allein seligmachende zu sein, steht die Thatsache, daß es auch außer derselben wahre Christen, also auch Kirche giebt; gegen die Behauptung der Inspiration und Irrthumslosigkeit zeugen die anerkannten Irrlehren römischer Bischöfe, das Schisma, die großen Concilien des 15. Jahrhunderts und die Geschichte des Tridentinum.

Martensen schildert den Gedankengang der katholischen Kirche auf folgende Weise: Als erste und Hauptfrage gilt: Welche sind die äußeren Kennzeichen des ächten Christenthums? Das Grundmerkmal kann kein anderes sein, als „das Apostolische;" das Christenthum, das auf Aechtheit Anspruch macht, muß seinen Ursprung von den Aposteln nachweisen können. Die Aufgabe der Kirche in ihrem Kampfe mit der Irrlehre ist die Einheit und den Zusammenhang mit dem apostolischen Bewußtsein sich zu sichern. — Wodurch bewahrt die Kirche ihre Einheit mit den Aposteln? Die Schrift kann auf verschiedene Weise ausgelegt werden und ohnedem können Fragen entstehen, die in der Schrift nicht beantwortet sind; sie ist also unzureichend und bedarf der Ergänzung. Sie ist bloß ein historisches Denkmal des apostolischen Geistes, dieser Geist selbst muß sich aber in lebendiger Gegenwart durch die Kirche offenbaren. Es muß also eine lebendige

Fortsetzung des apostolischen Bewußtseins geben; ihre erste Gestalt ist die Tradition, diese wiederum bedarf der Auslegung, mit Ausschluß von menschlicher Willkür und Irrthum. Das Apostolat setzt sich fort im Episcopat, indem die Apostel mit dem Amt auch ihren Geist mitgetheilt haben. Die Concilien, der sichtbare Ausdruck des mystischen Leibes des Episcopats, stehen unter dem Geiste der Inspiration, der die Worte deutet und erklärt, die er selbst in den vergangenen Zeiten geredet und in den heiligen Büchern geschrieben hat. Die über allen Wechsel der Zeiten erhabene und unzerstörbare Einheit der Kirche wird durch den Geist bewahrt, der seine Gemeine in Gestalt des Episcopats begleitet. Die Einheit des Leibes selber muß in dem Einen Oberhaupt sichtbar gemacht werden, im Primat. In ihm, dem Papst, sammelt sich die ganze Fülle der göttlichen Macht und Intelligenz des Episcopats; in ihm hat der Geist der Inspiration seinen persönlichen Brennpunkt gefunden. Er ist der reine, persönliche Spiegel für den Geist der Wahrheit, dessen Strahlen in der ganzen Christenheit zerstreut sind. In der Lehre vom Primat vollendet sich die Lehre vom Katholicismus. Als Centralorgan der Inspiration hat der Papst Macht, alle Irrlehren abzuwehren. Er ist der Vicarius Christi.

Der Protestantismus geht aus vom Heilsbedürfniß des Menschen; diesem entspricht das alleinige Heil in Christo. Sein materiales Prinzip ist die Rechtfertigung durch den Glauben, sein formales: das normative Zeugniß der Schrift vom alleinigen Heil in Christo. Der evangelische Protestantismus dringt auf das ursprüngliche, reine Wesen des Christenthums gegenüber den traditionellen Ausartungen. Die evangelische Kirche tritt in zwei Haupttypen auf, der lutherischen und reformirten Kirche. Die schweizerische Reformation nahm ihren Ausgangspunkt zuerst von dem formalen Prinzip, von der Schrift, während die lutherische zunächst ausging von dem materialen, von den Tiefen des christlichen Bewußtseins, von der Erfahrung der Sünde und der Erlösung. So gelangte Luther auf dem Wege der persönlichen Erfahrung zu der Ueberzeugung, daß die kirchlich vorgeschriebenen Bußwerke dem Gewissen keinen Frieden zu geben vermögen, und Zwingli kam durch Geschichtsstudium und geschichtlichen Tiefblick

in die kirchlichen Zustände zu der Gewißheit, daß der von der römischen Kirche gezeigte Heilsweg ein falscher sei. Daher stellte Luther der römischen Rechtfertigung durch die Werke die Rechtfertigung durch den Glauben, und Zwingli die Rechtfertigung der Sünderwelt durch Christum der Rechtfertigung durch die menschlich ersonnenen kirchlichen Institute entgegen. Luther kam zuerst an die Reformation des Dogma und Zwingli zunächst an diejenige der objectiv kirchlichen Zustände. Im Abendmahlsstreit drang Luther mit seinem Glaubensfeuer in den tiefen mystischen Inhalt dieses Sacramentes und legte die bezüglichen Bibelstellen darnach aus; Zwingli dagegen ging von der richtigen Exegese aus und fürchtete sich, eine tiefere dogmatische Idee aufzunehmen, als ihm der Wortlaut der exegetischen Stellen erlaubte. Calvin, durch Farel, welcher zwinglianische Bildung mit einem bis zum Fanatismus gesteigerten Puritanismus verband, in Genf gefesselt, brachte einige Jahre als Theologe der augsburgischen Confession in Deutschland zu, wurde Melanchthon's Busenfreund und theilte mit ihm in der Abendmahlslehre dieselbe Meinung. Er überwand so nicht nur den Gegensatz zwischen Luther und Zwingli, sondern verschaffte auch der von ihm und Melanchthon gereinigten lutherischen Abendmahlslehre den Sieg in Zürich.[1] So war die reformirte Kirche mit derjenigen der augsburgischen Confession in der Lehre eins, nur in Cultus und Verfassung von ihr verschieden. Durch die Prädestinationslehre legte aber Calvin neuen Grund zu confessionellem Unterschied. Auch Luther und Zwingli lehrten die Prädestination, aber in einer andern Weise und bildete dieselbe nie ein Prinzip im zwinglianischen System. Luther machte von derselben nur im Streit mit Erasmus über die Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Wollen Gebrauch, und legte auf dieselbe in seinem reformatorischen Wirken kein Gewicht. Calvin dagegen bildete sie aus, stellte sie als orthodoxe Lehre auf und vererbte sie der romanisch reformirten Kirche als einen Glaubensartikel. Durch Melanchthon's Einfluß wurde die absolute Prädestination aus der lutherischen Kirche völlig entfernt und bildete so von Calvin's Zeiten an ein Unterscheidungsdogma zwischen der lutherischen und reformirten Kirche.

---

[1] Siehe Ebrard Dogm. II. § 37.

Den Unterschied zwischen dem lutherischen und reformirten Protestantismus bezeichnen Göbel, Nitzsch und Heppe folgendermaßen: ‚Im reformirten Protestantismus herrscht das formale Prinzip vor, nämlich die Schrift als ausschließliche Quelle, im lutherischen Protestantismus das materiale: die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, wobei die Schrift mehr als Norm der Heilslehre betrachtet wird, weßhalb hier die reine Tradition eine größere Geltung hat als dort.‘ Herzog: „Der lutherische Protestantismus ist der Gegensatz zum Judaismus der römischen Kirche, wodurch die Lehre eine gnostisirende Färbung erhielt; der reformirte Protestantismus zum Paganismus, wodurch die reformirte Lehre einen judaisirenden, ethischen Charakter bekam.“ — Schweizer: „Der reformirte Protestantismus ist die Protestation gegen jede Kreaturvergötterung, deßhalb die Betonung der Absolutheit Gottes und der Ausschließlichkeit seines Willens, womit die ausschließliche Betonung der Schrift als positiven normalen Prinzips zusammenhängt.“ Nach Schneckenburger besteht der Unterschied nicht im Vorherrschen der Theologie oder der Anthropologie, noch in der absoluten Gottesidee oder des subjectiven Heilsbewußtseins, sondern in der verschiedenen Gestalt des Glaubensbewußtseins selbst, in Folge deren dasselbe dort auf das ewige Dekret zurückging, hier mit der Rechtfertigung durch den Glauben sich begnügte. Die reformirte Kirchenbildung ist einestheils bestimmt durch den antimysterischen Beweggrund (keine werkzeugliche Gnadenspendung), der von Zwingli herrührt, und anderntheils durch den evangelisch theokratischen Beweggrund (Gottes Verherrlichung in der Gemeinde), der von Calvin abstammt.

Nachdem wir Namen, Inhalt, Zweck (Religion, Christenthum), und Ausgangspunkt der christlichen Dogmatik (die christliche Kirche in ihrer confessionellen Gestaltung) betrachtet haben, bleibt uns zu ihrer vollständigen Begriffsentwicklung noch ihre Stellung in der Theologie, als einer besonderen Disciplin und ihr Verhältniß zur Philosophie zu erörtern übrig.

§ 7. Die Berechtigung der Dogmatik als einer besonderen Disciplin aus ihrer Stellung im Organismus der Theologie.

a) Begriff der Theologie.

Dem Wortlaute nach ist Theologie (*λόγος περὶ τοῦ θεοῦ*

καὶ περὶ τῶν θείων) Lehre von Gott und göttlichen Dingen, Gottesgelahrtheit. Das Wort ging vom heidnischen Sprachgebrauch in den christlichen über. Solche, welche über das Wesen und die Geschichte der Götter Auskunft zu geben wußten, hießen Theologen. Schon Homer und Hesiod, oder Philosophen, wie Thales (Lact. De ira dei c. 11), ebenso Pherekydes, der Syrer, 600 Jahre vor Christo, und Epimenides von Creta wurden Theologen genannt. In der ersten christlichen Zeit verstand man unter Theologie die Lehre von der Gottheit des Logos und die Trinitätslehre; daher wurden Johannes, der Apostel (in der Ueberschrift zur Apokalypse), und Gregor von Nazianz, welcher gegen die Arianer die Lehre von der Gottheit Christi vertheidigte, Theologen genannt. Seitdem Peter Abälard im 12. Jahrhundert sein Lehrbuch theologia christiana betitelte, wurde unter Theologie der ganze Complex der christlichen Lehre verstanden. Sie bezweckt alle einzelnen Lehren der christlichen Religion deutlich und bestimmt darzustellen, sowie den Grund derselben im Wesen und in der Offenbarung Gottes sowohl, als auch im Wesen und Bedürfniß der Menschheit nachzuweisen, und deren Zusammenhang mit den damit verwandten Wissenschaften zu zeigen: sie ist demnach wissenschaftliche und gelehrte Darstellung der christlichen Religionslehre, die Wissenschaft des Christenthums. Die Berechtigung der Theologie besteht sowohl in dem inneren Bedürfniß des denkenden Geistes, als auch in dem äußeren, praktischen der christlichen Kirche.

Die Mystiker, an deren Sprachgebrauch sich Luther, Spener und Francke angeschlossen haben, verstanden unter Theologie das lebenskräftige Eindringen in das Wesen der Religion selbst, die Selbstvertiefung des Gemüthes in Gott, daher der Ausspruch: ‚Gebet, Betrachtung und Prüfung machen den Theologen'. Schleiermacher wies der Theologie eine Zweckbeziehung auf die Kirchenleitung an: „Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist. Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologisch zu sein." Nach Kahnis ist Theologie das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche. Vom specifisch

christlichen Zweck ausgehend bezeichnet Ebrard sehr schön und richtig als Aufgabe der Theologie die Darstellung des Christenthums in seiner Nothwendigkeit zur Seligkeit.

Theologie im engeren Sinne wird der erste Theil der Dogmatik genannt, welcher von Gott, seinem Wesen und Wirken handelt, die Trinitätslehre mit inbegriffen.

b) Geschichtliche Entwicklung der Theologie.

Es bildeten sich verschiedene theologische Schulen. In derjenigen von Alexandrien herrschte die speculative, in der von Antiochien die grammatische Richtung vor. Auf den Concilien wurde vom 4. Jahrhundert an die Glaubenslehre festgestellt und der Stoff gegeben und bereitet, aus dem die spätere Zeit dann das kirchliche Lehrgebäude aufführte durch Athanasius, Basilius dem Großen, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz im Morgenland und Augustin im Abendland. Auch in der orthodoxen katholischen Kirche zeigten sich verschiedene Geistesrichtungen, von welchen die eine mehr am Ueberlieferten festhielt und an dem einfachen bildlichen Ausdruck sich begnügte, während die andere den überlieferten und in ein Ganzes zusammengestellten Lehrstoff geistig zu durchdringen suchte, vermöge speculativer Auffassung und dialektischer Behandlung der Dogmen. Die Scholastik suchte die Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen, Positives und Selbstgedachtes, Offenbarung und Vernunft ins Gleichgewicht zu bringen, so Scotus Erigena im 9. und Abälard und Anselm im 11. Jahrhundert. Von Peter, dem Lombarden, bis auf Thomas von Aquino im 12. und 13. Jahrhundert traten exegetische und Geschichtsstudien gegen die systematisirende Thätigkeit zurück, welche zuletzt in unerträgliche Disputirsucht und der Dogmatismus in Skepticismus ausartete. Während die Mystiker vorzüglich im 14. Jahrhundert von Innen heraus eine Wiedergeburt des christlichen Lebens und Denkens vorbereiteten, traten im 15. Jahrhundert mit dem sogenannten Humanismus Philologie, Kritik und Geschichte wieder in den Vordergrund und die exegetischen Studien blühten unmittelbar vor der Reformation wieder auf (Reuchlin und Erasmus). Durch den Protestantismus des 16. Jahrhunderts, welcher die Schrift als die einzig sichere Norm des Glaubens aufstellte und Alles auf sie basirte, verjüngte sich auch die Theologie. Das Bibelstudium wurde die Grundlage

des protestantischen Lehrbegriffes. Mit großer Gründlichkeit, aber nicht ohne polemische Härte und Einseitigkeit wurde er im 16. und 17. Jahrhundert durch Reformirte und Lutheraner ausgebildet, bis sowohl von der Wissenschaft (Calixt), als besonders vom praktischen Leben aus (Spener) wieder auf die Einfachheit des biblischen Glaubens und christlichen Lebens hingewiesen wurde. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts brachte der Wolffianismus, dem Cartesius und Leibnitz vorangegangen waren, in die Theologie einen neuen, mathematisch-demonstrativen Formalismus und machte dem Rationalismus Bahn, der durch die kritische Richtung Semlers u. A. in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer mehr Nahrung erhielt. Seit Ernesti arbeitete sich die exegetische und seit Mosheim die historische Theologie zu immer größerer Selbstständigkeit hervor. Durch die Wolfenbüttel'schen Fragmente war nicht nur die Kirchenlehre, sondern auch die geschichtliche Grundlage des Christenthums bedroht. Kant steckte der Vernunft die Grenzen ab und construirte eine auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen verzichtende und auf die autonomische Moral des kategorischen Imperativs sich beschränkende Religion, mit ihren praktischen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Schleiermacher sucht die Theologie von der Schule der Philosophie zu trennen und durchdrang zugleich mit philosophischem Geist ihre sämmtlichen Gebiete. Die Aufgabe der neuern Theologie ist nach Hagenbach, vor Allem aus ihrer Geschichte ihr eigenes Wesen zu begreifen und über ihre Stellung zur Gegenwart sich klar zu werden.

c) Vorherrschende theologische Richtungen.

Ueber Rationalismus: John F. Hurst, History of Rationalism. 6th. Edit. 1872. Supranaturalismus: C. F. Stäudlin, Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum. 1826. — Mysticismus: G. Chr. R. Matthäi, der Mysticismus nach seinem Begriffe, Ursprung und Unwerthe. 1832. Pietismus: J. A. Dorner, Der Pietismus und seine speculativen Gegner. 1840. H. Schmid, Geschichte des Pietismus. 1863. Methodismus: A. Stevens, History of the Religious Movement of the Eighteenth Century called Methodism, considered in its different denominational Forms, and its Relation to British and American Protestantism. 1858—61. L. S. Jacoby, Handbuch des Methodismus. 1870. J. Wesley, Predigten. 2 Bde. R. Watson, Theolo-

gical Institutes, a View of the Evidences, Doctrines, Morals, and Institutions of Christianity. J. Wesley, Plain Account of Christian Perfection. J. W. Fletscher, The Last Check to Antinomianism. 1776. J. Wesley, Notes on the Old and New Testament. D. D. Whedon, Commentary on the New Testament. 1860. W. Nast, Kritisch-praktischer Commentar über das neue Testament. 1860. W. F. Warren, Systemat. Theol. Allgem. Einleitung.

Je nachdem beim Studium der Theologie das religiöse oder das wissenschaftliche Interesse, das Geschichtliche oder Ideale sich geltend macht und das Eine über das Andere das Uebergewicht gewinnt, so entsteht auch eine verschiedene theologische Denkweise, die sich bald als Rationalismus, bald als Supranaturalismus, als Mysticismus, Pietismus, Idealismus u. s. w. darstellt.

Der deutsche Rationalismus unterscheidet sich von dem Supranaturalismus formell besonders darin, daß er das, was dieser als übernatürliche Offenbarung faßt, für identisch mit den Forderungen der Vernunft hält und daß er das, was in der heiligen Schrift nach seiner Ansicht Uebernatürliches, der Vernunft Widersprechendes vorkommt, entweder durch Auslegungskünste zurecht zu machen oder als bloße Zeit- und Volksvorstellung zu beseitigen sucht und sich hauptsächlich an die Moral des Christenthums hält. Schon Herder überwand den Gegensatz innerlich und Schleiermacher legte den Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus dialektisch bei.

Der Mysticismus ist in seiner reinen Gestalt die Religion in ihrer Unmittelbarkeit, wenn er aber auf verständige Reflexion verzichtet und sich durch Phantasie leiten läßt, so führt er zur Theosophie oder zur contemplativen Unthätigkeit des Quietismus.

Der Pietismus von Spener und Francke trat als freies und religiöses Prinzip in der Kirche der damaligen Orthodoxie gegenüber und hält mit dem älteren Supranaturalismus fest an der Bibel in ihrer Integrität als Kanon und in ihrem Wortverstande; was aber bei jenem todte Form war, hat hier lebendige Gestalt gewonnen. Wie die neuere gläubige Theologie dringt er auf den Gegensatz von Sünde und Gnade.

Der Methodismus ist von Johann Wesley, einem Zeitgenossen von Zinzendorf, gegründet. Obwohl einestheils der Herrenhutergemeinde entstammend und anfänglich mit ihren Lehren

übereinstimmend, entwickelte er sich doch selbstständig, indem er mit Glaubensinnigkeit das Wahre des Mysticismus und Pietismus in sich aufnahm, mit evangelischer Nüchternheit sich aber von dem Ungesunden jener Richtungen fern hielt, auch suchte er einen größeren idealen Zusammenhang zwischen dem Geistlichen und Menschlichen. Er hält ebenfalls nach protestantischem Grundsatze die heilige Schrift, altes und neues Testament für die höchste Glaubensnorm, bekennt sich mit Ausschluß der Prädestinationslehre zu den Glaubensartikeln der Hochkirche von England und zeichnet sich besonders durch Klarheit und Bestimmtheit in der Heilslehre aus. Auf Grund der Versöhnung und Erlösung lehrt er nicht nur die Rechtfertigung aus dem Glauben, sondern auch die in der völligen Liebe bestehende christliche Vollkommenheit. Mit theologischen Speculationen sich weniger beschäftigend, wendet er sich vornehmlich dem Praktischen der Theologie zu und dringt vor allem Andern auf ein gesundes, ernstes Christenthum. „Methodismus," sagte der große Chalmers, „ist Christenthum im Ernst."

Eine neue Gestalt des Supranaturalismus ist der Confessionalismus, der zum Biblischen noch das Bekenntniß zu der Lehre der symbolischen Bücher, als das nothwendige Kriterium ächter Gläubigkeit hinzufügt.

Die vermittelnde Theologie sucht zwischen den Extremen zu vermitteln. Sie hat mit dem Rationalismus und Mysticismus das gemein, daß sie sich über das von Außen Gebotene auch innerlich Rechenschaft zu geben sucht; der gesunde Menschenverstand des Einzelnen ist ihr aber noch nicht die höchste Instanz und Christus ist ihr weder bloß ein Einzelner in der Reihe der Uebrigen, noch der bloße Idealmensch, sondern Der, in welchem sich das Ideal der Religiosität verwirklicht hat und durch welchen das Heil der Welt für Zeit und Ewigkeit gekommen ist. Mit dem Pietismus hat sie die demüthige Unterwerfung unter die religiöse Autorität Christi gemein, nur bewegt sie sich dogmatisch freier als jener. Ebenso theilt die vermittelnde Theologie mit dem Supranaturalismus die Hochachtung gegen die Bibel, doch hält sie Wort Gottes und Bibel nicht für Ein und Dasselbe. Von einem die confessionellen Gegensätze verwischenden Indifferentismus sowohl, als auch von einem gegen andere christliche Confessionen sich verschließenden

Confessionalismus sich fern haltend, will er das, was diese in engen Schranken zusammenhalten, vermöge der fortgeschrittenen Wissenschaft zu einem kirchlichen Gemeinbewußtsein erweitern. So sucht sie überhaupt das Christenthum mit der modernen Bildung zu versöhnen und dem kirchlichen Bekenntniß einen unserer Zeit angemessenen Ausdruck zu geben; gegen den Nihilismus dagegen verhält sich die vermittelnde Theologie ebenfalls abweisend.

d) Eintheilung der Theologie. Die positive Theologie, auf der gegebenen Thatsache der christlichen Religionsstiftung beruhend, geht auf den geschichtlichen Ursprung, auf die Offenbarungsurkunden selbst zurück, verfolgt dann, von der Quelle ausgehend, den Strom der geschichtlichen Entwicklung weiter hinab bis auf unsere Zeit, sammelt sonach das durch die Geschichte Gegebene und Fortgebildete in das geistige Bild der Gegenwart und leitet endlich aus dem klar gewordenen Zusammenhang des Ganzen die Grundsätze für die Wirksamkeit, aus der Theorie die Praxis ab. Nach diesem zerfällt das Gesammtgebiet der Theologie in 4 Theile, den der exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Theologie.

Die meisten der älteren Encyklopädiker sind dieser Viertheiligkeit gefolgt, so Nösselt, Thym, Stäudlin, Schmidt, Planck. Schleiermacher theilt die Theologie in philosophische, historische und praktische, zur historischen rechnet er auch die exegetische und systematische, doch fand seine Eintheilung wenig Anklang. Rosenkranz nähert sich Schleiermacher, weist jedoch zum Unterschied von Jenen die systematische Theologie in das Gebiet der philosophischen. Kienlen und Pelt haben die historische Theologie vorangestellt und lassen die systematische und praktische derselben nachfolgen.

1. Die exegetische Theologie begreift alles das in sich, was auf die Auslegung Alten und Neuen Testamentes Bezug hat. In der biblischen Thelogie, welche sich in ihre historischen und dogmatischen Elemente zerlegen läßt, tritt uns das Resultat der Exegese entgegen.

2. Die historische Theologie umfaßt sowohl das biblisch Constitutive (Offenbarungsgeschichte), als auch das kirchlich Entwickelte (Kirchen- und Dogmengeschichte); reicht mithin in ihren Anfängen in die exegetische zurück und baut zugleich die Brücke hinüber in die systematische Theologie.

3. Systematische Theologie ist die wissenschaftliche zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre und zwar sowohl der Glaubens-, als Sittenlehre (Dogmatik und Ethik). Weder die exegetische noch die historische Theologie vermögen die Aufgabe der systematischen zu erfüllen, sie verhält sich zu ihnen wie die Krone zur Wurzel und zum Stamm; das auf historisch-exegetischem Wege Gewonnene ist in ihr zu einem systematischen Ganzen verarbeitet, sie ist „der Herd des theologischen Heiligthums."

4. Die praktische Theologie umfaßt die Theorie der kirchlichen Thätigkeiten, wie diese sowohl von der Kirche als Gesammtheit, als auch von deren Stellvertretern im Namen der Kirche ausgehen; in ihr kommen die von den bisher behandelten Disciplinen aufgestellten Theorien zur Anwendung und Ausführung, also zur vollen Verwerthung und Anerkennung. Sie bildet gleichsam den Schlußstein des theologischen Baues.

Aus der encyklopädischen Stellung der systematischen Theologie erhellt ihre Berechtigung als einer besonderen theologischen Disciplin.

§ 8. Verhältniß der Theologie zur Philosophie.

Hört man die Stimme des Apostels Paulus an die Colosser, wie er in Cap. 2, 8. vor der Philosophie warnt, daß sich die dortigen Christen nicht von ihr sollen berauben lassen; betrachtet man die Stellung so vieler Philosophen zum Christenthum [1] und ihre einander widersprechenden oft gegenseitig sich bekämpfenden Systeme, so muß uns dadurch von vornherein zweierlei klar werden:

1. Daß beim Gebrauch der Philosophie in Sachen der christlichen Religion große Vorsicht anzuwenden ist, wenn die christliche

---

[1] Gegen Cartesius (1569—1650) erhoben sich gewaltige Stimmen von Seiten der Kirche. Leibnitz (1646—1716) hieß beim Volk der „Glöbenichts." Spinoza († 1677) wollte keiner Kirchengemeinschaft angehören. Die englischen Deisten und französischen Encyclopädisten brachten die Philosophie in Verruf und dies nicht ohne Grund. Wolff wurde von Halle, wo er lehrte, wegen seiner Philosophie angefochten und vertrieben. Kant glaubte mit seinem einseitigen Moralismus des kategorischen Imperativs die tieferen Lebensfragen des Christenthums beseitigt zu haben. Ein Theil der Hegel'schen Schule versank bis zur gemeinen Freigeisterei, zum Nihilismus.

Glaubenswahrheit und der lebendige Glaube nicht von ihr afficirt werden sollen;

2. daß die Philosophie noch nie im Stande war, noch sein wird, aus eigenen Mitteln ein solches System zu construiren, welches dem Bedürfniß des menschlichen Geistes und Herzens, besonders dem der Erlösung so entspräche, wie die durch die Theologie aus der göttlichen Offenbarungsurkunde geschöpften christlichen Glaubenswahrheiten.

„Der Philosoph muß wissen, daß er ohne Theologie nichts weiß von der Stadt aus Gold und Edelsteinen und von dem lautern Strom lebendigen Wassers, klar wie ein Krystall, den der heilige Johannes gesehen hat. Niemals wird ein System von Wahrheiten, wie sie dem natürlichen Denken als nothwendig einleuchten müssen, die Angst des Todes aus dem Herzen hinwegspülen oder statt der thierischen Begierden himmlische Triebe erzeugen, gerade so wenig wie es vom Nervenfieber befreien oder die Luft einer Todtenkammer vom Verwesungsgeruch reinigen kann."[1]

„Die Philosophie sucht, die Theologie findet, die Religion besitzt die Wahrheit."[2] So sind die alten Philosophen zu keinem bestimmten Bewußtsein eines Monotheismus gekommen. Der große Sokrates opferte trotz all seiner Philosophie den Göttern.

Die Aufgabe der Philosophie ist dasjenige aus der Vernunft abzuleiten, was die Theologie als Grundgedanke, als System der uns gegebenen Offenbarung zu erforschen, als innerem Organismus nachzugehen, als das reiche Leben des Gottesgedankens in der heiligen Schrift, als dem uns positiv Gegebenen aufzusuchen hat. Die Philosophie ist die Wissenschaft des natürlichen, die Theologie die des neuen, christlichen Bewußtseins, jene hat es mit der Welt der Schöpfung, diese wesentlich mit der Erlösung zu thun. Den historisch gegebenen Stoff hat der Theologe speculativ zu durchdringen und besonders in der Dogmatik logisch zu Werke zu gehen. Wir sehen hieraus, wie Philosophie und Theologie sich gegenseitig berühren und begrenzen. Die Theologie, welche von der Philosophie Umgang nähme, wäre untheologisch und ebenso

---

[1] K. Steffensen, in Gelzer's Monatsblättern 1853, Januar, p. 123.
[2] Picus von Mirandula.

die Philosophie, welche die Theologie unberücksichtigt ließe, wäre unphilosophisch. „Jeder, der nach einem Wissen strebt im Zusammenhang des Ganzen und aus den letzten Gründen heraus, der treibt philosophische Untersuchungen, mag er Naturforscher heißen oder Theolog, oder zunächst die menschlichen Dinge studiren. Jede Frage, welche über die Voraussetzungen hinausgeht, die von den einzelnen Wissenschaften gemacht werden, führt den ihr Folgenden in das Reich der Philosophie (Steffensen, a. a. O. p. 303).

Die Philosophie, welche einen lebendigen, persönlichen, überweltlichen und inweltlichen (immanenten) Gott anerkennt, die Seele und den Leib des Menschen in organischer Wechselbeziehung auffaßt, ohne das geistige zur sublimirten Materie oder diese zum Niederschlag des Geistes zu machen und eine persönliche Freiheit sowohl, als eine für ewige Zwecke bestimmte Persönlichkeit zugiebt, kann als theistische auf die christliche Theologie anwendbar sein. Die Philosophie, welche in ihrem Raisonnement sich nicht nur von der Vernunft leiten, sondern auch von dem Gewissen zu der Frage führen läßt: Wie kann der Mensch mit Gott versöhnt werden, im Interesse der Wahrheit so forscht, daß es ihr nicht ebenso lieb ist, das Gegentheil der christlichen Glaubenswahrheit für Wahrheit anzunehmen, wird eine richtige Stellung zur Theologie einnehmen und in den Schranken ihres ihr eigenthümlichen Gebietes als Begleiterin der Theologie zur Seite gehen, und so im Verein mit dieser dazu dienen; wahrheitsuchende und wahrheitliebende Menschen zum schönen Ziel der Erkenntniß göttlicher Wahrheit, zur wahren Weisheit zu führen.

Luther sprach heftig gegen die Philosophie des Aristoteles und nannte die Vernunft (Philosophie) alte Frau Wettermacherin. Melanchthon versuchte eine Verbindung zwischen der Theologie und einem gemäßigten Aristotelismus. In seiner ‚Rede über den Nutzen der Philosophie‘ sagt er, daß der Kirche nicht nur freie, gelehrte Bildung, sondern namentlich das Verständniß der Philosophie Noth thue und zwar so viel als möglich in ihrem ganzen Umfang, weil uns in der Philosophie nicht nur die Anordnung und Methode, sondern auch die tiefere Auffassung der Gegenstände selbst zu statten komme. Am Schluß der akademischen Rede sagt er: „Dann beschwöre ich euch bei der Ehre Gottes, die wir allem Andern

voranstellen müssen, und bei dem Heil der Kirche, die uns das Theuerste sein muß, daß ihr euch von eurer Verpflichtung überzeugt, diese herrlichen Wissenschaften, welche die Philosophie in sich begreift, zu erhalten und mit erhöhtem Eifer ihnen obzuliegen, damit ihr eine tüchtige und dem menschlichen Geschlechte nützliche Gelehrsamkeit erwerben möget." Die spätere Orthodoxie stand im Bunde mit der Logik. Der Supranaturalismus sucht die Theologie von der modernen Philosophie frei zu machen. Schleiermacher wollte beide Disciplinen auseinander gehalten wissen, indem er der Religion ihre selbstständige Sphäre im Innern des Menschen anwies.



2. Abschnitt.

Heuristik der christlichen Glaubenslehre

oder:

Von deren einzig normirender Quelle, der heiligen Schrift.

§ 9. Einleitung.

Aus den Bezeugungen Gottes in der Schöpfung, in der Geschichte, und in der menschlichen Seele können wir eine gewisse Erkenntniß von dem Verhalten Gottes gegen den Menschen und von den Pflichten des Menschen gegen Gott erhalten, so daß diese Bezeugungen als Hülfsquellen der Dogmatik im weiteren Sinne gelten können.

Von größerer Bedeutung sind jedoch die öffentlichen Bekenntnißschriften der christlichen Kirche, welche von einigen Dogmatikern, so von Bretschneider, als Quelle der kirchlichen Dogmatik und die heilige Schrift als Princip ihrer Kritik angesehen werden.

Die ursprüngliche Form der kirchlichen Symbole war die mündliche Ueberlieferung der Glaubenslehre, von Origenes kirchliches Zeugniß (*κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν*), von den lateinischen Kirchenvätern Glaubensregel (regula fidei) genannt. Sie wurden

von Irenäus, von Clemens von Alexandrien, und von Tertullian u. A. von der aus dem apostolischen Zeitalter erhaltenen Lehre abgeleitet. Zu der mündlichen kam später noch die geschriebene Tradition hinzu, die alten kirchlichen Symbole. Nach dem apostolischen Zeitalter wurden jedoch diese Bekenntnißschriften von der jeweiligen Auffassung der verschiedenen Zeitalter beeinflußt und dadurch ihrer apostolischen Reinheit mehr oder weniger beraubt. So fing man schon mit dem 4. Jahrhundert an, sich mehr auf die Bibel und weniger auf die Tradition zu berufen. Irenäus sagt in seiner Schrift gegen die Häretiker, daß man keine Tradition als apostolisch anzuerkennen habe, wenn sie nicht in der heiligen Schrift gegründet und derselben gemäß sei.

Der Bildung aller kirchlichen Bekenntnisse geht das Zeugniß des Heiligen Geistes (testimonium spiritus sancti) voraus, welches sich nicht nur im Gewissen, Gefühl und Herzen, sondern auch als Geist der Wahrheit in den Gedanken und der Erkenntniß des Menschen, als christliche Wahrheitsidee bezeugt.

Das Abhängigkeitsverhältniß der Dogmatik von den kirchlichen Bekenntnißschriften ist somit nur ein relatives, durch den biblischen Charakter der Symbole bestimmtes.

§ 10. Die heilige Schrift als einzig normirende Erkenntnißquelle der christlichen Glaubenslehre.

Alles, was zum eigentlichen Inhalt der christlichen Glaubenslehre gehört und der Mensch zu seinem Seelenheil zu wissen nöthig hat, ist vor Allem aus der klaren, vollen Quelle göttlicher Offenbarung, aus der heiligen Schrift zu schöpfen (Micha 6, 8; 5 Mos. 4, 2; 12, 32; Matth. 5, 18. 19).

1. Nach den protestantischen Grundsätzen der Reformatoren und der evangelischen Kirche.

Im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche, welche die mündliche Tradition nach dem Ausspruch des Trident. Concils als einen Erkenntnißgrund in der Glaubenslehre noch heute festhält, behaupten die Reformatoren, daß die Tradition keine sichere Erkenntnißquelle sei, und daß man sich allein an den Kanon der heiligen Schrift, mit Ausschluß jeder menschlichen Paradosis (Ueberlieferung, Tradition), als der ausreichenden und daher einzig berechtigten Richtschnur

christlicher Glaubenserkenntniß zur Seligkeit zu halten habe (Schmalk. Art., II, 1. 2; Concordienformel im Eing.; Gallikan. Glaubensbekenntniß). Demgemäß hält die evangelische Kirche diesen protestantischen Grundsatz von der heil. Schrift, als der normirenden Erkenntnißquelle der christlichen Glaubenslehre fest. Davon weicht die sogenannte historische zum Unterschied von der eben erwähnten dogmatischen Ansicht ab, indem jene die heil. Schrift als geschichtliche, glaubwürdige Urkunden der jüdischen und christlichen Religion betrachtet, dieselbe aber mit jedem andern Buch auf gleiche Linie stellt. Dieses ist jedoch ein Widerspruch in sich selber; denn enthält die heil. Schrift historisch glaubwürdige Urkunden der beiden Religionen, so enthält sie göttliche Offenbarungen und muß die dogmatische als nothwendig logische Consequenz aus der historischen Anschauung hervorgehen.

2. Nach dem Zeugniß der Geschichte. Frägt man nach den Ursachen der mancherlei Abweichungen vom christlich apostolischen Glauben und von der reinen Lehre, so findet man, daß Geringschätzung und Mangel an richtiger Betrachtung der Offenbarungsurkunden sehr viel dazu beigetragen haben. So entstand der weit verbreitete Aberglaube und die Menge von Menschensatzungen in der römisch-katholischen Kirche durch Verkennung der Schriftautorität in Glaubenssachen; so wurde der Unglaube und Indifferentismus in der protestantischen Kirche erzeugt durch die Emancipirung der Vernunft vom Glauben ans Wort und falsch verstandener Freiheit, nach der man sich im Worte Gottes mehr zu herrschen, als zu prüfen berufen glaubt und die Schrift meistert; so geht der todte Buchstabenglaube aus dem Dogmatismus und Confessionalismus hervor, welcher sich mehr am Buchstaben, als an dem Geist hält, der da lebendig macht, und Kirchenlehre über Schriftlehre setzt. So haben die Verirrungen der geistlich stolzen Spiritualisten und phantastischen Theosophen ihren Ursprung darin, daß sie allerlei Träume und satanische Vorspiegelungen als neue Offenbarungen an die Stelle der heiligen Schrift setzen und mehr auf diese unlautern Einbildungen, als auf das positiv gegebene Wort Gottes achten. Aberglauben, Skepticismus, Unglauben, Indifferentismus sind aus Beiseitesetzung der heil. Schrift als allein normirender Erkenntnißquelle christlicher Glaubenslehre entstanden.

3. Nach dem Zeugniß der heil. Schrift. Das Wort

Gottes stellt sich selbst als diesen Erkenntnißgrund für die christliche Glaubenslehre dar, indem es nicht nur vor allen den Aussprüchen der heil. Schrift widersprechenden Lehren, als vor gefährlichen Irrthümern, warnt (Col. 2, 7. 8; 1 Tim. 6, 3—5; Apg. 20, 27—30), sondern die von Gott eingegebene Schrift und das durch den Heil. Geist vom Himmel uns gesandte Evangelium (1 Petr. 1, 12) für die Quelle erklärt, aus der wir die evangelische Wahrheit zu schöpfen haben (5 Mos. 6, 6—9; 2 Tim. 3, 15. 16; Joh. 6, 68; Gal. 1, 8. 9; 2 Petr. 1, 19; Joh. 5, 39. 46; 1 Tim. 4, 13; Röm. 15, 4; Apg. 17, 11).

§ 11. Offenbarung im Allgemeinen.

1. Definition des Ausdruckes. Offenbarung im allgemeinen Sinne heißt Enthüllung und Kundmachung des Verborgenen durch That und Wort der Belehrung.

Im theologischen Sinne ist es die Enthüllung des verborgenen Gottes und jede Kundmachung seines sonst unbekannten Rathschlusses hinsichtlich seiner Geschöpfe. Die Schrift unterscheidet zwischen einer natürlichen (Röm. 1, 20; Ps. 19; Apg. 14, 17) und einer übernatürlichen Offenbarung (Apg. 10, 11—15; Röm. 16, 25; Gal. 1, 16; Eph. 3, 3; 1 Cor. 2, 10); jene geschieht durch die äußere Bezeugung Gottes in der Schöpfung und in der Geschichte, diese durch die innere göttliche Bezeugung im Gottesbewußtsein und dem Gewissen der Menschen (Röm 1, 19), nebst der außerordentlichen That- und Wortoffenbarung.

2. Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung.

Diese wird von den Atheisten und den Pantheisten geleugnet, da Gott bei ihnen nur im Bewußtsein der Menschen zu seinem eigenen Bewußtsein kommt und somit keine Offenbarung mitzutheilen hat. Diese Anschauung ist besonders durch Spinoza vertreten und nach ihm auch von D. Strauß aufgenommen worden. Die deistische Weltanschauung, welche Gott in keine lebendige Beziehung und Verbindung mit den Menschen treten läßt, bestreitet ebenfalls die Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung. Schon Epikur sagte: „Die Götter bekümmern sich nicht um das Menschliche.“ Eine besondere Offenbarung Gottes ist nach der deistischen Anschauung als zeitlicher Akt unvereinbar mit der Unveränderlichkeit Gottes; ferner mit der

Vollkommenheit des Schöpfers und der Geschlossenheit des Naturzusammenhangs, die eine nachträgliche Offenbarung an seine Welt, als nachbessernde Hand, nicht zulasse; ebenso mit dem Wesen des menschlichen Geistes, welcher durch eine besondere Offenbarung zur bloßen Passivität verurtheilt würde, was seiner Natur unwürdig und widersprechend wäre, und endlich behauptet der Deist, könne eine Offenbarung nicht mit Sicherheit als göttliche erkannt und von falschen Eingebungen nicht unterschieden werden.

Bei der Erwiederung dieser Einwürfe handelt es sich darum, folgende Fragen zu beantworten:

a. Besitzt Gott die Macht, den Menschen Offenbarungen mitzutheilen und hat der Mensch die Fähigkeit, solche zu empfangen?

b. Kann Gott jemals vermöge seiner Vollkommenheit eine Offenbarung den Menschen mittheilen wollen?

c. Vermag der Mensch solche besondere Offenbarung zu verstehen und ihres göttlichen Ursprungs gewiß zu werden?

a. Wer an Gott, als an den Schöpfer der Welt glaubt, muß auch zugeben, daß er sich seinen mit Vernunft begabten Geschöpfen, den Menschen, zu offenbaren vermöge, ohne dadurch die Selbstständigkeit und Freiheit des menschlichen Geistes zu beeinträchtigen. Besteht des Menschen edelster Vorzug nicht eben darin, daß er befähigt ist, die Stimme seines Schöpfers zu hören und zu verstehen? Sollte das Auge, das Ohr, der Geist des Menschen nur für die Wahrnehmung der sinnlichen Welt geöffnet, für die unterweisende Stimme der göttlichen Offenbarung aber verschlossen sein? — Was die Verurtheilung des menschlichen Geistes zur Passivität betrifft, so geschieht dieses durch Mittheilung einer göttlichen Offenbarung eben so wenig, als es durch den menschlichen Unterricht stattfindet.

b. Die Unwandelbarkeit und Vollkommenheit Gottes wird durch eine Offenbarung nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr bestätigt, da dieselbe aus der Heiligkeit, Weisheit und Liebe Gottes fließt, und seinem Zwecke, die Menschen zur Heiligkeit und Seligkeit zu erziehen, entspricht.

c. Die Verständlichkeit und Erkennbarkeit der göttlichen Offenbarung liegt wesentlich in dem Inhalt und in der Art der Mittheilung derselben. Da sich die Offenbarung auf

das Wesen und das Bedürfniß des Menschen bezieht, so wird sie auch von Gott auf eine solche Weise mitgetheilt, daß sie vom Menschen verstanden und als solche erkannt werden kann. Die Selbsttäuschungen, welche durch menschlichen Hochmuth und Satans List schon vorgekommen sind, können kein Beweis gegen die Möglichkeit der besonderen Gottesoffenbarung sein, da Abnormität vielmehr ein Beweis für eine vorhandene Norm ist.

3. Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung.

Diese wird vom Deismus und Rationalismus nur etwa in der Bedeutung einer „Erziehung des Menschengeschlechtes" (Lessing) zugestanden, nicht aber als Faktum einer aus übernatürlichen Ursachen hervorgegangenen, außerordentlichen und besonderen That- und Wortoffenbarung. Diesen gegenüber suchten ältere Dogmatiker und Apologeten vom Standpunkt der natürlichen Religion aus die Nothwendigkeit einer außerordentlichen Belehrung darzuthun, und zwar aus der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft, Quelle der Gotteserkenntniß und Regel des moralischen Handelns zu sein. Aehnlich sucht Luthardt in seiner Apologetik dieselbe aus dem Bedürfniß des denkenden Geistes und unserer sittlichen Natur abzuleiten. Andere folgern sie aus der Möglichkeit und dem historischen Beweis, daß sich Gott geoffenbart hat, so Bretschneider. Aus dem Sündenfall und dessen moralischen Folgen sie abzuleiten, ist allerdings die überzeugendste Weise, wie Sartorius richtig sagt: „Nur wer die Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen selbstgerecht in Abrede stellt, kann die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung bestreiten." Doch wäre dieses ein aprioristisches Verfahren, da der Sündenfall und dessen Folgen erst in der Glaubenslehre selbst bewiesen werden müssen. Wir stimmen vollkommen damit überein, daß Gott überhaupt und so besonders in Sachen der Errettung der Sünderwelt nichts Ueberflüssiges thut, und somit aus der Wirklichkeit die Nothwendigkeit sich von selbst erweist; der Beweis für die Nothwendigkeit macht aber denjenigen für die Wirklichkeit der Offenbarung nur um so fester und gewisser.

Daß der Mensch ein zu moralischen Handlungen bestimmtes und befähigtes Wesen ist, müssen Alle diejenigen zugeben, welche zwischen der vernünftigen und unvernünftigen Kreatur noch einen Unterschied kennen und stehen lassen. Das

Gesetz aber, nach dem die Moralität einer Handlung bestimmt wird, muß Gegenstand einer Offenbarung Gottes sein und zwar aus folgenden Gründen:

a) Die Folgen einer Handlung sind unzureichend über ihre Moralität zu entscheiden. Wenn der Trunkenbold und Wollüstling auf das Krankenlager geworfen wird und zu früh ins Grab sinkt; wenn der Lügner, Dieb und Mörder, von Gewissensbissen verfolgt, unstät und flüchtig wie Cain umherirrt; wenn der Mäßige Gesundheit, der Aufrichtige, Redliche und Wohlthätige die Achtung und das Zutrauen seiner Nebenmenschen genießt: so sind Krankheit, zu früher Tod, Unruhe und Gewissenspein; Gesundheit, Achtung und Zutrauen klare Zeugnisse für die sittliche Beschaffenheit der Gesinnung und Handlungsweise, deren Früchte sie sind. Wenn aber die Folgen entgegengesetzter Art sind, so daß es Gottlose giebt, denen gehet es, als hätten sie Werke der Gerechten, und Gerechte, denen gehet es, als hätten sie Werke der Gottlosen (Pred. 8, 14; Ps. 73, 3. 4. 5), so wird ebenso klar, daß die Moralität einer Handlung nicht nach diesen äußeren Dingen zu bestimmen ist.

b) Das Gewissen, in welchem Gott sich als Richter unserer Thaten bezeugt, ist allerdings eine mächtige Stimme, die uns mehr als die Folgen über die Moralität unserer Handlungen zu belehren vermag; die Einen haben aber ein sehr zartes, die Andern ein sehr träges, ja mitunter stummes Gewissen, das oft zu den größten Ungerechtigkeiten schweigt, wie es bei vielen heidnischen Greueln geschieht. So ersetzt auch diese richterliche Stimme diejenige einer außerordentlichen Gesetzesoffenbarung nicht.

c) Die menschlichen Ansichten über Gut und Bös sind sehr verschieden, was der Eine für gut erklärt, hält der Andere für bös und so umgekehrt. Da, wo man sich in der Schule der Philosophie der Weisheit rühmt, steht Widerspruch gegen Widerspruch und Irrthum gegen Irrthum. Die lange Gedankenarbeit der alten Welt endete mit absoluter Ungewißheit und trostlosem Zweifel über das höchste Gut; so viel Herrliches sie zu Tage gebracht, so vermochte sie doch nicht ein Sittengesetz aufzustellen, das über alle Mängel und Zweifel erhaben wäre. Nachdem Cicero die verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen über die Seele aufgeführt,

schließt er mit den Worten: „Welche von diesen Meinungen wahr sei, mag ein Gott wissen, schon welche nur wahrscheinlich sei, ist eine schwierige Frage.“ Es ist alles voll „Dunkel und Schwierigkeit.“ [1] Diese Aussprüche lassen sich auch auf die menschlichen Ansichten von Gut und Bös anwenden. An einem andern Ort sagt er: „Nur geringe Funken der Erkenntniß hat uns die Natur gegeben, die wir alsbald durch böse Sitten und Irrthümer verderbt, auslöschen, so daß nirgends das Licht der Natur in seiner Klarheit und Helle erscheint.“ [2] „Wie wollen warten — heißt es in einem platonischen Dialog — auf Einen, sei es ein Gott oder ein gottbegeisterter Mensch, der uns unsere religiösen Pflichten lehrt und die Dunkelheit von unsern Augen wegnimmt.“ [3] Ein andres Mal sagt Plato: „Wir müssen eben die beste, menschliche Ansicht ergreifen, um von ihr getragen, wie von einem Floße, das gefahrvolle Meer des Lebens zu durchschiffen, wenn es nicht einen sichereren und gefahrloseren Weg auf einem festeren Fahrzeug, oder eine göttliche Offenbarung giebt, um diese Fahrt zurückzulegen.“ [4] Kant, der auf das sittliche Bewußtsein seine ganze Weltanschauung baute, bekennt: „Man kann wohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinheit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben.“ Bekennt selbst Schiller: „Alles Höchste“ (wozu sicherlich auch das Sittengesetz gehört), „es kommt frei von den Göttern herab.“

Da wir weder aus den einander widersprechenden und mangelhaften menschlichen Ansichten, noch aus der Stimme des Gewissens, noch aus den Folgen der Thaten die Moralität der Handlungen erkennen können, der Mensch aber ein zu moralischen Handlungen bestimmtes und befähigtes Wesen ist, so muß uns das Sittengesetz durch eine außerordentliche Offenbarung Gottes gegeben sein.

Doch handelt es sich nicht blos um die allgemeine sittliche Erkenntniß, sondern auch insbesondere um die Erkenntniß des Heils der Seele. Auch der Deist und Rationalist giebt zu, daß wir zu Gott geschaffen sind, glauben

---

[1] Cicero Tusc. I, 11. [2] Cicero Tusc. III, 1, 2. [3] Alcib. II. p. 150. [4] Plato, Phädo p. 85.

aber aus eignen Mitteln zu ihm gelangen zu können; wogegen wir sagen, um zu Gott zu gelangen, muß er uns entgegenkommen in der Offenbarung und zwar in der positiv historischen.

Die Weltgeschichte zeigt wohl eine Entwicklung von Ideen und göttlichen Potenzen, aber in dem allgemeinen Weltlauf suchen wir vergebens nach einer Offenbarung von dem heiligen Gotteswillen, den Sünder in ein seliges Verhältniß zu ihm zu setzen. Im welthistorischen Getümmel vermischen sich die Stimmen Gottes und der Menschen Stimme vor unserm Ohr, und der heilige Wille der rettenden Liebe vermag ohne besondere göttliche Offenbarung aus dem oft so verworrenen Gang der Weltgeschichte nicht erkannt zu werden.

Wenn auch die Schöpfung in zwar verblaßten Zügen die Inschrift der Urthat eines allmächtigen Gottes noch jetzt trägt, so kann uns Natur- und Vernunftoffenbarung höchstens die zerrissene Gottesgemeinschaft richterlich bezeugen, aber der Weg, zu derselben wieder zu gelangen, bleibt unsern Blicken verborgen. Sogar das Gottesbewußtsein kommt im Menschen erst durch die klare Stimme der Offenbarung: ‚Ich bin der Herr dein Gott' zur bestimmten Gewißheit; um wie vielmehr bedarf es dann der besonderen Offenbarung für die Heilserkenntniß von einer sündenvergebenden und heiligenden Gnade Gottes. Diese Heilswahrheiten kann nicht der menschliche Geist, sondern Gott allein uns lehren und uns eine solche Gewißheit davon geben, daß unser Glaube darauf beruhen und unser religiöses Leben sich darauf gründen kann.

Zu einem sittlichen und wahrhaft gottseligen Leben, zur Erreichung unserer hohen, göttlichen Berufung bedarf es vor Allem einer außerordentlichen, besonderen Gottesoffenbarung.

4. Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung.

Wie kann denn die Offenbarung Wahrheit sein, da sie wider die Vernunft ist? Offenbarung und Vernunft scheint Manchen etwas Unvereinbares, sich gegenseitig Ausschließendes zu sein.

Die Vernunft hat das Recht zu prüfen und das Vorrecht, sich von der Offenbarung erleuchten zu lassen; sie überschreitet aber

die Grenzen, wenn sie die Offenbarung, sei es ganz oder theilweise für unvernünftig, weil übervernünftig erklärt.

Ueber das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung hat man in früherer Zeit gar keine philosophischen Untersuchungen angestellt. Die ältesten, besonders die griechischen Kirchenväter, von denen mehrere, ehe sie Christen wurden, Philosophen waren, hielten den Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion nicht nur für erlaubt, sondern auch für nützlich, ohne jedoch über deren Gebrauch etwas wissenschaftlich zu bestimmen. Die griechische Kirche hob mehr die Uebereinstimmung der Vernunft mit dem Christenthum, als der Philosophie im höchsten Sinn, die abendländische dagegen mehr den Widerspruch zwischen beiden hervor. Unter den Scholastikern geht besonders Thomas von Aquino auf diese Frage ein. ‚Es giebt Wahrheiten, zu welchen man auf dem Wege der natürlichen Vernunft gelangen kann, z. B. das Dasein Gottes, welche aber doch der Bestätigung durch eine besondere Offenbarung bedürfen, und Wahrheiten, welche die Fähigkeit der menschlichen Vernunft übersteigen, z. B. die Dreieinigkeit, deren übernatürliche Offenbarung dem Menschen nöthig ist.‘

Die Antitrinitarier, besonders die Socinianer erklärten die Vernunft für die Richterin in Glaubenssachen, mit ihnen stimmen die Rationalisten überein. Die älteren Theologen gestatteten den Gebrauch der Vernunft zur Auslegung der Schrift, zur Bildung des Systems und zur Polemik gegen die Gegner. Luther sagt: „Es ist was Ausgemachtes, daß die Vernunft unter allen Sachen das Vornehmste und vor allen andern Dingen dieses Lebens das Beste, ja was Göttliches sei. Das natürliche Licht der Vernunft reicht so weit, daß sie Gott als einen gütigen, gnädigen, barmherzigen, milden achtet. Das ist ein groß Licht.“ „Aber in göttlichen Dingen, d. i. in denen, die Gott angehen, daß man also thue, daß es Gott angenehm sei und damit selig werde, da ist doch die Natur stock-, starr- und gar blind,“ „und will doch über Gottes Wort Meisterin sein.“ „Ich lasse mir allein an dem Worte Gottes begnügen, es reime sich mit der Vernunft wie es wolle.“

Mit der Leibnitz-Wolffischen Philosophie räumte man der Vernunft das Recht ein, die Offenbarung nicht nur auszulegen, sondern auch zu prüfen und setzte fest, daß die Offenbarung mit ausgemachten

Wahrheiten der Vernunft nicht streiten dürfe, die Offenbarung solle und dürfe Nichts enthalten, was dem Gesetz der Vernunft und den in derselben gegebenen religiösen Ideen widerspreche. — „Wenn eine Offenbarung sein kann und muß," sagt Lessing, „so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis für die Wahrheit derselben sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihre Begriffe übersteigen. Die Vernunft giebt sich freiwillig unter den Gehorsam des Glaubens gefangen, ihre Ergebung ist nichts als das Bekenntniß ihrer Grenzen, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist." Diese Grenzen müssen wir schon in Betreff des natürlichen Lebens bekennen. Goethe sagt: „Der Mensch ist ein dunkles Wesen, er weiß nicht, woher er kommt, noch wohin er geht, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selbst." „Wir wandeln Alle in Geheimnissen und Wundern." Nach diesem Ausspruch setzte der große Dichter die Vernunft nicht über die Offenbarung. Der tiefe Denker Pascal sagt von der Vernunft, daß es ihr letzter Schritt sei, anzuerkennen, daß es unendlich viele Dinge gebe, die über sie hinausgehen, und „kommt sie nicht bis zu dieser Erkenntniß, so ist sie sehr schwach." Der große Leibnitz setzt der Vernunft ebenfalls ihre Grenzen: „Wer in göttlichen Dingen nichts glaubt, als was er mit seinem Verstande ausmessen kann, der verkleinert die Idee von Gott."

Der berühmte englische Philosoph Bacon setzt die Vernunft in das richtige Verhältniß zur Offenbarung, wenn er sagt: „Wir müssen unsern Geist zur Größe der göttlichen Geheimnisse erweitern, nicht diese auf die Enge unseres Geistes einschränken."

So zeugen große tiefe Denker von den Schranken, die der Vernunft gesetzt sind und haben wir in ihrem Verhältniß zur Offenbarung um so mehr Befugniß, ihr Recht dahin zu beschränken, daß, was sie nicht aus sich selbst auffinden, noch aus ihren Principien in der Offenbarung beweisen kann, sie deßwegen nicht als solche zu verwerfen habe; denn was wäre eine Offenbarung, die Nichts offenbarte. Die göttliche Vernunft erkennt unendlich mehr als die menschliche. Die Vernunft beginnt den großen Prozeß des Fragens, die Offenbarung beendigt ihn, indem sie die Antwort bringt. Die Vernunft ist eine Vorrede zur göttlichen Offenbarung. Mit der innersten Empfindung, daß wir für und zu Gott geschaffen sind und

mit dem tiefften sittlichen Bewußtsein, daß wir Sünder sind und der Gnade bedürfen, mit dieser Vernunft stimmt die Offenbarung überein. Wie das sonnenhafte Auge sich zum Licht der Sonne verhält, so die Vernunft zur Offenbarung. „Von welch herrlichem Nutzen ist uns nun die Vernunft, um entweder selbst diese lebendigen Offenbarungen zu verstehen, oder sie Anderen zu erklären“ (Wesley). Was der Vernunft die rechte Stellung zur Offenbarung giebt, ist aufrichtiges Verlangen, wahrer Ernst, die Wahrheit zu finden, Liebe zur Wahrheit. Ein Solcher wird erkennen, daß wenn auch die Offenbarung Wahrheiten enthält, welche unsere Vernunft übersteigen, sie deßhalb durchaus nicht wider die Vernunft, sondern vielmehr der höchsten, göttlichen Vernunft und Weisheit entsprungen sind und daß es vernünftiger ist, sich durch das Licht der Offenbarung zum Lichte, zur Wahrheit führen zu lassen, als mit dem Lampenschein seiner eignen Vernunft der großen Sonne der Offenbarung leuchten zu wollen.

§ 12. Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung im Besonderen: Die heilige Schrift.

1. Die geschichtliche Entwicklung der göttlichen Offenbarung.

Die Heilsoffenbarung unterliegt, wie alles Lebendige auf Erden, dem Gesetze der Entwicklung, weßhalb sie eine Geschichte hat. Warum, hat man oft gefragt, hob Gott nicht sogleich nach dem Sündenfall das Elend und Verderben desselben auf, und warum zögerte der Herr so lange mit seiner Hülfe? Jede Mittheilung setzt Empfänglichkeit voraus, es mußte daher die Menschheit für das Heil und dieses geschichtlich eingeleitet und vorbereitet werden, damit dasselbe eine Stätte zur Aufnahme in der Menschheit finde.

Die zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsoffenbarung zwischen eingekommene vorbereitende Offenbarung wies einestheils zurück auf die Schöpfungsoffenbarung und mußte so als Gesetzesoffenbarung an den Verlust der Gottesgemeinschaft erinnern. Da aber der Mensch der Grundforderung des göttlichen Gesetzes nicht vollkommenen Gehorsam zu leisten vermag, so wies sie anderstheils

als Verheißungsoffenbarung vorwärts auf die Erlösungsoffenbarung, die zukünftige gnadenreiche Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft von Seiten des Herrn selber.

Die Belehrung durch Offenbarung war nach den jedesmaligen Fähigkeiten und Bedürfnissen der Menschen eingerichtet (Ebr. 1, 1). Sogleich nach dem Fall beginnt dieselbe in Zug und Zucht der Liebe ihr Werk und zwar so, daß in der Urzeit die Zucht vorwaltet. Diese erste Stufe endigt mit der ausschließlichen Berufung Abrahams, welche zugleich den Uebergang zur zweiten Stufe, der eigentlichen Bundesperiode Gottes mit Israel bildet. In der Patriarchenzeit ist zwar auch noch die Zucht der Ausscheidung und des Gerichtes wahrzunehmen, doch tritt der Zug der Gnade in den reichen Gottesverheißungen mehr hervor und ist das Gemeinschaftsleben zwischen Gott und den Erzvätern Typus des vollendeten Kindschaftsverhältnisses der Menschheit zu Gott, wie es durch Christum ins Leben tritt. Der nach der patriarchalischen Anfangsblüthe eintretenden Verderbniß des Volkes Israel entspricht die Periode der gesetzlichen Volkserziehung für Jehovah und sein Heil, in welcher eine bestimmte Offenbarung seiner Heiligkeit im Gegensatz gegen die Sünde hervortritt. Diese dritte Periode erstreckt sich von Moses bis zu Christus. Neben der Zucht des Gesetzes fehlt aber auch der Gnadenzug der Liebe nicht, der im Wort der Prophetie auf das zukünftige Heil hinweisend, die Urverheißung bestätigend und näher bestimmend, hervortritt. Die übrige Menschheit, das Heidenthum, welches bisher seine eigenen Wege gegangen, ebenfalls seine Heillosigkeit erkennend und hülfsbedürftig geworden, soll nun auch in den Offenbarungskreis aufgenommen werden.

Es sind drei große Gedanken, welche das religiöse Leben Israels beherrschen und zugleich die Grundwahrheiten der vorbereitenden Offenbarungsperiode sind. Der erste ist: Gott, der lebendige persönliche, allmächtige, heilige und gnädige Gott. Israel ist das Volk des Gottesbewußtseins. Der zweite ist: die Sünde. Israel ist das Volk des Sündenbewußtseins durch das Gesetz, und Mittelpunkt aller Gesetzesordnung ist das Opfer, besonders das Versöhnungsopfer am großen Versöhnungstag. Kein Volk besaß ein tieferes, mächtigeres und reineres Sündenbewußtsein, als das Volk Israel. Der dritte Gedanke ist die Zukunft des Heils.

Israel ist das Volk der Hoffnung. Alte Weissagungen leben unter diesem Volk von einer zukünftigen Erlösung und einem Erlöser und hielten den Blick des Volkes stets auf die Zukunft gerichtet.

Wie der Inhalt der Offenbarung, so war auch die Form, die Art und Weise derselben dem jedesmaligen Bedürfniß und Zeitalter angemessen. So offenbarte der Herr im alten Bunde seinen Willen bald durch sein vernehmbares Wort, bald durch Visionen, bald durch Träume, bald durch Engelerscheinungen (1 Mos. 6, 13; 12, 1; 17, 1; 1 Sam. 3, 4. 6. 8; — 2 Mos. 3, 2; Jes. 1, 1; Hes. 1, 1; 8, 1; — 1 Mos. 28, 12—16; 1 Mos. 41, 25; Dan. 2, 28. 29; — 1 Mos. 18, 2. 22. = Ebr. 13, 2; 1 Mos. 22, 11. 15; 32, 1). Die vollkommene Gottesoffenbarung erschien endlich in der Fülle der Zeit in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, in Jesu Christo, unserm Herrn. Der wesentliche Inhalt der Christenthumsoffenbarung ist in Gal. 4, 4—7 enthalten. Die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Zweck der Versühnung und Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes, welche die freie Gottesliebe beschlossen hatte, ist das centrale und durchgehende Grundzeugniß der gesammten heil. Schrift. So ist die Christenthumsoffenbarung That, nämlich die der Menschwerdung, Sühnungs- und Erlösungsthat durch Jesu Tod und Auferstehung, That der Geistesmittheilung durch Ausgießung des Heiligen Geistes, und thatbegleitendes und thatdeutendes Wort im Evangelium.

Die in der Offenbarung des alten Bundes verheißene und vorgebildete, durch Wort und That organisch vorbereitete Einigung Gottes mit dem Menschen ist nun in der Person Jesu von Nazareth, des Gottes- und Menschensohnes, auf ewig und allein vollendend thatsächlich verwirklicht, so daß der Mensch durch seinen Mittler und Erlöser zu einer bisher unerreichten Heiligkeit und Seligkeit erhoben werden, seine ursprüngliche Wesenheit und Bestimmung erreichen kann. Hierin liegt, daß dieser neue Bund Gottes mit der Menschheit in Christo für sie die höchste, die absolute Offenbarung ist.

Die Geschichte der göttlichen Offenbarung ist in den biblischen Urkunden aufbewahrt, weßhalb wir zur näheren Betrachtung derselben übergehen.

2. Der Kanon oder die heilige Schrift.

a) Entstehung und Alter desselben.

1. Die Bibel ist eine allmälig, in einem Zeitraum von ungefähr 1500 Jahren, entstandene Sammlung von Schriften, die von wenigstens 50 verschiedenen Verfassern, unter verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen geschrieben wurde. Als die Juden aus Babylon zurückkamen und der Gottesdienst wieder hergestellt wurde, sammelten sie ihre noch übrigen heil. Nationalbücher und stellten sie als eine heilige Büchersammlung auf, dazu kamen noch die während des Exils oder kurz nach demselben verfaßten Schriften. Seit dieser Zeit wurden diese gesammelten Bücher als ein geschlossenes Ganzes angesehen, durch Abschriften verbreitet und nach und nach unter dem Volke allgemein bekannt.

An die schriftliche Aufzeichnung des Lebens Jesu, welche als Grundlage der christlichen Lehre betrachtet wurde, reihten sich die apostolischen Briefe, Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannes. Die Briefe kamen zuerst an die betreffenden Gemeinden und wurden hernach im Original oder in Copien den mit ihnen in Verbindung stehenden Gemeinden mitgetheilt (Col. 4, 16). Jede Gemeinde sammelte dann die einzelnen Briefe, aus solchen kleineren Anfängen erwuchs allmälig die gegenwärtige Sammlung, welche durch Concilienbeschüsse als neutestamentlicher Kanon festgestellt wurde. Bei der Sammlung dieser neutestamentlichen Schriften wurde nach dem Verfasser gefragt, ob er einer der Apostel oder einer ihrer Gehülfen sei; der Inhalt wurde genau geprüft, ob er mit den apostolischen Zeugnissen übereinstimme, und das Urtheil anderer Kirchen wurde darüber vernommen.

2. Nach der gewöhnlichen Annahme beginnt die hebräische Literatur mit Moses und schließt sich der Kanon des alten Testamentes um die Mitte des 5. Jahrhunderts vor Christo ab; nach andern, freilich vielfach bestrittenen Ergebnissen neuerer Forschung, werden mehrere der für alt gehaltenen Stücke in eine bedeutend spätere Zeit verlegt und die Schließung des Kanon in die letzten Jahrhunderte vor Christo gesetzt. So viel steht fest, daß der Kanon als ein Ganzes erst nach dem Exil dastand, und daß der alttestamentliche Kanon Jesu und seinen Aposteln in seinem gegenwärtigen Umfange vorlag (Luc. 16, 29; 24, 25. 27. 44).

Die ersten Bestandtheile der neutestamentlichen Schriften waren

die Evangelien, von den gelegentlich entstandenen Briefen Pauli sind die an die Thessalonicher die frühesten, zu diesen kamen allmälig die übrigen Briefe der Apostel hinzu. Tatianus verfertigte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts und Ammonius im Anfang des dritten Jahrhunderts eine Harmonie der vier Evangelien. Außer Origenes finden wir im dritten Jahrhundert in den Schriften von Victorinus, Cyprian, Gregorius von Neu-Cäsarea und Dionysius von Alexandria umfassende Quotationen aus fast jedem Buch des neuen Testamentes. Die Beschlüsse des Concils zu Laodicea im Jahr 350, hinsichtlich der Schriften des neuen Testamentes, wurden bald in die allgemeinen Kirchengesetze aufgenommen, wonach der neutestamentliche Kanon in der Mitte des vierten Jahrhunderts den gegenwärtigen Umfang hatte, mit Ausnahme der Offenbarung, deren Echtheit längere Zeit bezweifelt wurde. Die neuere Kritik hat dagegen die unzweifelhaftesten Beweise für die Echtheit der Apokalypse gefunden.

b) Bestandtheile des Kanon.

1. Benennung desselben. Da man in der Kirche ein Verzeichniß hatte von den beim Gottesdienste vorzulesenden Schriften, das man Richtschnur (*κανών*) hieß, so bekamen auch diese Schriften den Beinamen kanonische; später aber wurden sie so bezeichnet zum Unterschied von unechten, unapostolischen Schriften. Die Juden nannten das alte Testament vorzugsweise die Schrift (*γραφὴν* Joh. 19, 36; Apg. 8, 32; Matth. 22, 29) und auch mit dem Beinamen heilige Schrift (כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ Röm. 1, 2; 2 Tim. 3, 15), welchen Namen später auch die Christen für das neue Testament gebrauchten (*αἱ γραφαὶ ἁγίαι*), heilige Schriften in Bezug ihres Ursprunges, Inhaltes und Zweckes. Seit Chrysostomus bediente man sich auch des Namens (*βιβλία, τὰ βιβλία*) das Buch im besonderen Sinn (Buch der Bücher, Bibel), auch häufig: Wort Gottes. Da das mosaische Gesetz oder der Pentateuch die Urkunde des zwischen Jehovah und dem israelischen Volke bestehenden Vertrages enthält, hieß es Buch des Bundes (סֵפֶר הַבְּרִית 2 Mos. 24, 7, *βίβλος τῆς διαθήκης*).

2. Eintheilung. Der biblische Kanon zerfällt nach der Zeit in die Bücher des alten und neuen Testamentes (2 Cor.

3, 14), so genannt seit ungefähr dem 3. Jahrhundert. Nach dem Inhalt werden die Bücher des alten Testamentes gewöhnlich eingetheilt in historische, prophetische und poetische.[1]

Die neuere Eintheilung in a) theokratisch-historische, b) theokratisch-begeisterte und c) poetisch-didaktische Bücher ist mit derjenigen der alexandrinischen Juden übereinstimmend.

Das neue Testament wird dem Inhalt nach eingetheilt in historische Schriften, apostolische Briefe und ein prophetisches Buch. Da die evangelische Verkündigung ebenfalls, wie die alttestamentliche, Geschichte und Lehre enthält, an die sich noch die Weissagung anschließt, so könnte das neue Testament analog mit dem alten eingetheilt werden in historische, prophetische und didaktische Bücher. Diese Eintheilung der heil. Schrift ist jedoch nur eine relative, da die verschiedenen Elemente in jedem Buche mehr oder weniger vorkommen.

c) Verhältniß des alten zum neuen Testament.

Das alte Testament steht als die vorbereitende Gottesoffenbarung gegenüber dem neuen, als der vollendeten Heilsoffenbarung in Christo, im Verhältniß der Subordination, und insofern es schon den Kern der Heilsoffenbarung, obwohl verhüllt, enthält und das neue nicht ohne das alte zu verstehen ist, so ist das alte Testament dem neuen coordinirt.

Ueber den Werth des alten im Verhältniß zum neuen Testament und über deren gegenseitiges Verhältniß waren die Meinungen von jeher getheilt. Einige Gnostiker (Marcioniten) und die Manichäer verwarfen im Gegensatz zur judaisirenden (ebijonitischen) Richtung das alte Testament, und zur Zeit der Reformation gab sich der Eifer gegen das Gesetz in den antinomistischen Bewegungen kund. Durch das wieder erwachte Studium des Hebräischen bekam auch dasjenige des alten Testamentes wieder mehr Interesse. Die

[1] Ueber diese Stufenfolge sagt W. Hoffmann ‚die göttliche Stufenordnung im A. T.‘ p. 30: „Die Thorah, das Gesetz oder die Lehre schlechtweg, sie, der Text und die Wurzel alles Lehrens und Wissens vor Christo in Sachen des Heils, bildet die Begründung des alten Bundes, den wunderbaren massiven Unterbau; worauf erst der schlanke, reiche Säulenwald der Propheten mit den herrlichen, kühnen und selbst wieder tragenden Ornamenten der heiligen Dichtung emporwächst.“

Socinianer machten den Unterschied zwischen dem alten und neuen Testament so weit geltend, daß sie eigentlich nur das letztere für die Offenbarungsquelle anerkannten, worin manche Rationalisten des vorigen Jahrhunderts mit ihnen übereinstimmten. Andere dagegen zeigten große Vorliebe für das alte Testament, so auch Manche von der streng gläubigen Richtung. Schleiermacher stellte das alte Testament so weit zurück, daß es fast nur der zufällige Boden wurde, in welchem das Christenthum wurzelte. Obschon in demselben die Erlösungsreligion noch an die des Gesetzes gebunden erscheint, so ist sie doch schon als Weissagung vorhanden.

Das alte Testament enthält die Urkunden der vorbereitenden Gottesoffenbarung im Gesetz und in der Verheißung, über welchen „der eigenthümliche Geist der Theophanie und Theokratie webet und schwebet, wie der Geist Gottes über den Wassern am Schöpfungsmorgen.“ Das neue Testament ist die frohe Botschaft von der Erfüllung der Verheißung und trägt daher den Stempel der göttlichen Geistes- und Gnadenfülle. Jenes enthält die Offenbarung von der Schöpfung der Welt, vom Ursprung der Sünde und von der Erwählung Israels zum Volke Gottes, und umfaßt einen Zeitraum von Jahrtausenden; dieses enthält die Geschichte von der Gründung des Himmelreiches auf Erden durch die Sendung Jesu Christi, zur Erlösung von Sünde und Tod, und weist auf die Vollendung aller vorbereitenden Anstalten Gottes zum Heile der Menschen im Reiche der Herrlichkeit hin. Das alte Testament enthält verhüllt das neue Testament, und das neue Testament enthält enthüllt das alte Testament. Wie die äußersten Ringe einer Kette, so greifen Anfang und Ende des biblischen Kanon in einander, indem die Genesis mit dem Anfang aller Dinge beginnt und die Offenbarung mit dem Weltende schließt.

d) Verhältniß des Kanon zur Tradition und zu den Apokryphen.

Der Tradition gebührt weder dasselbe göttliche Ansehen der Schrift, noch verdient sie dasselbe Zutrauen und den unbedingten Glauben wie das Wort Gottes. Was in der Tradition der Schrift widerspricht, ist unbedingt zu verwerfen.

1. Die Tradition, im Sinne der ursprünglichen Lehre Christi und seiner Apostel, besaß im apostolischen Zeitalter in hohem

Grade Zuverlässigkeit, nach dem Abscheiden der Apostel aber wurde sie im Laufe der Zeit immer unsicherer, so daß man sich mit Recht dem Urtheil des geschriebenen Wortes Gottes unterwirft. „Ist die heilige Schrift," sagt Thiersch, „nicht die Zuflucht, auf welche die Kirche angewiesen ist, seit das, was sich Tradition nennt, gerechtem Anstoß und unlösbarem Zweifel verfallen ist, so hat die Kirche überhaupt keine Zuflucht, keinen Halt, und es würde ihr nur das Harren auf eine wunderbare zweite Gründung ihrer selbst, oder auch auf eine neue Sendung von Aposteln übrig bleiben" (Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus u. Protestantismus. I. p. 320). Tradition im Sinne der geschichtlichen Lebensentwicklung der Kirche verdient insofern Anerkennung, als, wie Möhler sagt, „jede Kirche, jeder Staat, und überhaupt jede Form des gesellschaftlichen Lebens ihre eigene Tradition hat;" doch giebt es auch abnorme Entwicklungen und somit verwerfliche Traditionen. Im Ganzen war die Tradition die entscheidende Autorität für die Theologie und Kirche des Mittelalters, wenn auch die Scholastiker in der Theorie der Schrift die erste Autorität zusprachen, so haben sie doch selbst thatsächlich die Schrift der Tradition, resp. der Kirche untergeordnet. Die römisch-katholische Kirche begründet die Nothwendigkeit der Tradition mit der angeblichen Unvollständigkeit und Undeutlichkeit der Schrift. Die protestantische Kirche hingegen lehrt, daß die heilige Schrift von Jedem, welcher sie fleißig und mit Gebet um Erleuchtung liest, verstanden werden kann in dem, was zum ewigen Leben zu wissen erforderlich ist; ferner, daß den kanonischen Büchern, als dem authentischen und unverfälschten Worte Gottes, gegenüber allen Erzeugnissen der kirchlichen Entwicklung auf dem Gebiete der Lehre sowohl, als auf dem des Lebens, die alleinige Autorität zukomme. Dieser Grundsatz wird in den Bekenntnissen der protestantischen Kirche durchweg gehandhabt und ausdrücklich gelehrt. Soweit die Tradition sich mit der Schrift verträgt, wird sie nur im Sinne der Wahrung der historischen Continuität anerkannt.

2. „Wie in einem größeren Kreise," sagt Hagenbach, „die heilige Literatur der profanen, so steht in einem engeren Bezirke der Kanon der apokryphischen Literatur gegenüber." Apokryphische (verborgene) Bücher heißen nach kirchlichem Sprachgebrauch diejenigen religiösen Bücher, welche von Personen herrühren, denen

keine außerordentliche Offenbarung von Gott zu Theil wurde und die daher keine Weissagung auf den Messias und sein Reich enthalten, sondern bloß die Geschichte und den Glauben des Volkes Israel in den letzten 4 Jahrhunderten vor Christo erzählen. Verborgene Schriften werden sie genannt, weil sie nicht gleich den kanonischen Büchern im Tempel und in der Synagoge den Juden öffentlich vorgelesen wurden.

Die Apokryphen gehörten nicht zum Kanon der alttestamentlichen Kirche und wurden von den Juden, denen die Aufbewahrung des Wortes Gottes speciell anvertraut war (Röm. 3, 2) verworfen. Im neuen Testamente werden die Apokryphen weder von Christus, noch von seinen Aposteln angeführt, während wir darin circa 600 Citate aus dem alten Testamente finden. Die ersten Christen verwarfen dieselben und auch die Kirchenväter waren für ihre Unterscheidung vom Worte Gottes. Sie stimmen weder mit sich selbst, noch mit der heiligen Schrift überein. Aus diesen Gründen werden die Apokryphen von den Protestanten mit Recht für bloß menschliche, vom Heiligen Geist nicht eingegebene Bücher gehalten, die wohl gut und nützlich zu lesen, aber der heiligen Schrift nicht gleich zu setzen und auch von derselben nicht minder als andere nützliche Bücher zu trennen sind.

Die römisch-katholische Kirche hat sie nach dem Vorgange verschiedener Concilien zu Hippo 393, Carthago 397, 419 und der Synode zu Rom 494 für ebenfalls heilige und kanonische Schriften erklärt. In der alexandrinischen Uebersetzung wurden sie, jedoch nicht als Gotteswort, bloß dem Kanon hinzugefügt, in welcher Gestalt sie schon im 2. Jahrhundert zu den Christen kamen. Origines schied sie von dem Kanon durch sein Hexaplarisches Werk, ebenso Hieronymus in seinem ‚Prologus Galeatus,' desgleichen Athanasius, Gregorius von Nazianz, Hilarius von Poitier und Ruffinus. Die Protestanten haben sich hierin an Hieronymus angeschlossen; die englische und schottische, sowie die Methodistenkirche dringen entschieden auf ihre Unterscheidung vom Worte Gottes. Augustin macht kaum einen Unterschied zwischen den Apokryphen und dem Kanon, unter seinem Einflusse entschied sich das Concilium zu Hippo zu Gunsten derselben. Die reformirte Kirche spricht sich entschiedener

als die lutherische gegen das Ansehen der Apokryphen aus.[1] Für die Beibehaltung der Apokryphen schrieben, bei dem in neuerer Zeit auf dem Continent ausgebrochenen Streit, über ihre Zweckmäßigkeit: Hengstenberg und R. Stier; dagegen: Ph. F. Keerl.

e) Integrität oder Unversehrtheit des Kanon. Nach älteren Dogmatikern wird von einer Unversehrtheit des Kanon nach Umfang und Text (integritas totalis et partium) gehandelt. Die des Umfangs bezieht sich auf die Zahl der Bücher, ob keines derselben fehle, welche ehedem zum Kanon des alten und neuen Testamentes gehört haben. Diese Frage wurde (2. b) dahin erledigt, daß wir die ganze Sammlung heiliger Schriften besitzen, welche heute noch, wie ehedem den biblischen Kanon ausmachen.

Die integritas partium bezieht sich auf die Unverdorbenheit, Reinheit des Textes und hängt das kanonische Ansehen der Bibel mit derselben zusammen. Die Integrität des biblischen Textes ergiebt sich aus folgenden historischen Thatsachen.

1. Hinsichtlich des alten Testamentes. Die große Aufmerksamkeit, welche die Juden den Schriften des alten Testamentes, besonders dem Gesetze widmeten, machte eine Verfälschung oder wesentliche Veränderung des Inhaltes unmöglich. Ihre größte und wichtigste Aufgabe war, die heil. Schrift, das Wort Gottes, unversehrt zu bewahren und dieses geschah von ihnen mit einer in der Geschichte beispiellosen Genauigkeit und Sicherheit. Keiner durfte es wagen, an der Schrift das Geringste zu ändern, selbst falsche Buchstaben durften im Texte nicht korrigirt werden, sondern mußten Jahrtausende hindurch durch Randglossen, dem sogenannten Keri (das zu Lesende) berichtigt werden. Die geringste Veränderung in der heil. Schrift wurde nach einem besonderen Gesetze für eine unversöhnliche Sünde erklärt. Nach Josephus und Philo erlitten die Juden eher alle Marter oder sogar den Tod, als daß sie die Veränderung eines einzigen Punktes oder Jota in der Schrift zugelassen hätten. Ein besonderer Stamm, Levi, war vom Herrn zur Bewahrung des Gesetzes und der Offenbarungen Jehovah's bestimmt. Die Priester wurden verpflichtet, die Kinder Israel im Gesetze zu

---

[1] Helvet. Confess. c. I. Conf. Gallican. § IV. Confess. Belg. art. VI.

unterrichten und ebenso die Eltern, ihre Kinder darin zu unterweisen, wozu sie Copieen von demselben haben mußten. Das Original wurde in der Bundeslade, im Centralheiligthum Israels, aufbewahrt. Auch der König war gehalten, eine Copie von demselben zu halten und alle Tage darin zu lesen. Nebst diesem lag die Wahrung der Unversehrtheit des Gesetzes noch im irdischen Interesse des Volkes, da nach demselben Canaan unter die Stämme Israels vertheilt worden war. Nach der Trennung des Reiches behielten die beiden Königreiche dasselbe Gesetz, auch empfingen später die Samaritaner durch den flüchtigen jüdischen Priester Manasse den Pentateuch, und wurde durch die zwischen diesen Völkern bestehende Eifersucht die Fälschung ihrer heiligen Bücher verhindert. Nach der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft wurden Gesetz und Propheten jeden Sabbath in der Synagoge öffentlich vorgelesen. Durch diese öffentliche und besondere Aufsicht, durch das National- und Privatinteresse wurde so die Integrität des alten Testamentes bewahrt.

2. Hinsichtlich des neuen Testamentes. Da das Christenthum, wie das Judenthum eine auf göttliche Offenbarung gegründete und eine für den ganzen Weltkreis bestimmte Religion ist, so können die Schriften des neuen Testamentes eben so wenig, wie die des alten, in den Händen Einiger verborgen geblieben sein; ja sie haben, als das Evangelium für alle Kreatur, noch viel mehr als jene die Bestimmung, der Oeffentlichkeit übergeben zu werden. Die apostolischen Briefe kamen von Gemeinde zu Gemeinde, und wurden hernach alle hinzukommenden kanonischen Bücher täglich in den Häusern der Christen gelesen und in ihren Kirchen ausgelegt. Die Feinde griffen diese heiligen Schriften der Christen an und die Freunde, die Rechtgläubigen wachten sorgfältig, daß bei diesen Angriffen nicht gar der Text verändert werde. In kurzer Zeit wurde das neue Testament in verschiedene Sprachen übersetzt und wurden sorgfältig ausgearbeitete Harmonieen, Commentare und Verzeichnisse veröffentlicht, wodurch jedes einzelne Buch unter Freunden und Feinden allgemein bekannt und eine wesentliche Veränderung des Inhaltes unmöglich stattfinden konnte, ohne sogleich entdeckt zu werden. Augustin bemerkt hierüber, indem er sich an einen Häretiker wendet: „Wenn irgend Jemand euch der Einschiebung einiger von

euch angeführten Texte beschuldigen wollte, würdet ihr nicht augenblicklich antworten, daß ihr unmöglich Solches in den von allen Christen gelesenen Büchern bewerkstelligen könnet, und daß bei einer Vergleichung mit den alten Abschriften ein solcher Versuch schnell entdeckt und unterdrückt worden wäre? Gerade aus der nämlichen Ursache, welche euch verhindert, die Schrift zu fälschen, kann dieselbe auch von Andern nicht verfälscht werden." Mit großem Fleiß und vieler Mühe sammelte Griesbach über 350 Manuscripte, welche in verschiedenen Ländern theilweise schon im vierten und fünften Jahrhundert geschrieben wurden. Obschon bei der genauen Vergleichung dieser Manuscripte Griesbach 150,000 verschiedene Lesarten entdeckt haben soll, so bestehen dieselben beinahe bloß in Versetzung oder Weglassung von Buchstaben, in näheren grammatischen Bestimmungen, in der Anwendung von verschiedenen Worten ähnlicher Bedeutung und in der Veränderung von der Stellung der Wörter, wodurch weder der Inhalt, noch die christliche Lehre beeinträchtigt werden. Nur etwa 6 Stellen können im neuen Testament nachgewiesen werden, welche bei den verschiedenen Lesarten den in den meisten christlichen Kirchen angenommenen Text dem Sinn nach wesentlich verändern. Kein Buch des Alterthums hat seinen Text so unversehrt bewahrt als wie das neue Testament, und einer der ausgezeichnetsten Kritiker in der klassischen Literatur versichert, „daß bei keinem Buche in der Welt eine solche Zuverlässigkeit des Textes zu erweisen sei." Die so zahlreichen Quotationen aus dem neuen Testamente in den Schriften der Kirchenväter stimmen mit dem heiligen Texte in jeder wesentlichen Hinsicht genau überein, ebenso die mösisch-gothische Uebersetzung, vom Bischof Ulfilas im Jahre 370 abgefaßt und im Jahre 1817 aufgefunden, und die Peschito, die alte syrische Uebersetzung, aus dem spätestens 2. Jahrhundert.

f) Die Authentie (αὐθεντία, Ansehen) der kanonischen Bücher. Es handelt sich hier um die Abstammung der verschiedenen Theile der heil. Schrift, ob sie von den Verfassern, deren Ueberschrift sie tragen, oder welche ihnen die Tradition zuschreibt, wirklich herrühren oder nicht. Das kanonische Ansehen eines Buches hängt weniger mit der Authentie desselben, als mit dessen Integrität zusammen, da solche Schriften, deren apostolische

Abfassung zur Zeit der Feststellung des neutestamentlichen Kanon mehr oder weniger zweifelhaft waren, doch von allen Zweigen der christlichen Kirche als göttliche Offenbarung anerkannt wurden, weil ihre Integrität durch geschichtliche Zeugnisse hinlänglich bestätigt war. Dessenungeachtet soll die Authentie der einzelnen Bücher heil. Schrift für uns nicht weniger Bedeutung haben als für diejenigen, welche den Kanon festgestellt haben. Nennt sich z. B. der Verfasser des Buches selbst im Text seiner Schrift, so darf sie ohne Zweifel von keinem anderen Schriftsteller herrühren, wosonst sie mit Recht als unecht und verfälscht verworfen werden müßte. Die Kanonicität eines Buches kann aufrecht erhalten werden, wenn auch dessen Authencität bezweifelt ist, sobald sich in dem Buche nichts findet, was mit dem normativen Charakter der Theokratie oder dem Evangelium im Widerspruch steht. Luther sagt: „Was Christus nicht lehrt, ist nicht apostolisch, wenn's gleich Paulus und Petrus lehrte; wiederum was Christus lehrt, ist apostolisch, wenn's gleich Judas, Ananias, Pilatus und Herodes thut."

Der gelehrte Michaelis giebt in seiner Einleitung ins neue Testament folgende Regeln, wonach die Echtheit d. h. die Authenticität eines Werkes geprüft werden kann. Man hat nämlich zu fragen: 1) Ob bei seinem ersten Erscheinen Zweifel erhoben wurden, ob es das Werk des angeblichen Autors sei; 2) ob seine unmittelbaren, zur Beurtheilung fähigen Freunde solches bestritten haben; 3) ob das Buch nach des Verfassers Tode während einer langen Reihe von Jahren unbekannt blieb, in welchem Zeitraum desselben doch Erwähnung geschehen mußte, im Falle es existirt hätte; 4) ob der Styl von demjenigen seiner andern Schriften abweicht; oder ob er, im Falle er keine andern hinterlassen hätte, verschieden ist von dem, was man vernünftigerweise erwartet hätte; 5) ob Ereignisse berichtet sind, welche nach der Zeit des vorgeblichen Autors vorfielen; 6) ob die in demselben enthaltenen Ansichten im Widerspruche stehen mit den Ansichten dieses Autors in seinen andern Schriften.

1. Diesem zufolge beurtheilen wir die Authenticität des neuen Testamentes zuerst, indem sich diejenige des alten um so leichter daraus ergiebt und zwar:

a) nach äußeren Gründen oder den geschichtlichen Zeugnissen.

1. Die christlichen Schriftsteller der vier ersten Jahrhunderte geben uns nicht nur Verzeichnisse von den Büchern des neuen Testamentes, welche mit unserem Kanon übereinstimmen, sondern sie stimmen auch für die Echtheit dieser Bücher.

So besitzen wir eine Liste der neutestamentlichen Schriften aus dem Jahre 397, welche von dem Concilium zu Carthago publicirt wurde und genau unsere Bücher enthält. Ebenso nennt Hieronymus, ein Schriftsteller aus jener Zeit und der Gelehrteste unter den lateinischen Kirchenvätern, in einem Briefe, welcher auf das Studium der Schrift Bezug hat, die Bücher des neuen Testamentes in genauer Uebereinstimmung mit unserm Kanon. Desgleichen veröffentlichte Rufinus, ein Presbyter von Aquiläa, ein Verzeichniß der Bücher des alten und neuen Testamentes, welches in Nichts von dem unsrigen abweicht. Der Bischof von Cäsarea hat in seiner ‚Hist. eccles.' III. p. 25, VI. p. 25 und ‚Demonstratio evangelica' diese Zeugnisse alle gesammelt, bemerkt zwar, daß Einige die Episteln: Jakobi, zweite Petri, dritte Johannes und das Buch der Offenbarung in Zweifel gezogen haben, setzt aber hinzu, daß sie im Allgemeinen anerkannt seien und hält dafür, daß sie nicht bezweifelt werden sollten. Tertullian, ungefähr im Jahr 150 zu Carthago geboren, fordert in seiner Apologie die Oberbehörde in Rom auf, Einsicht von der Schrift zu nehmen, mit den Worten: „Blicket in die Worte Gottes, in unsere Schriften, welche wir selbst nicht verbergen und welche denjenigen, die nicht von unserer Religion sind, durch manche Zufälle in die Hände fallen." Aus seiner Aufforderung, die apostolischen Kirchen zu besuchen, in welchen die Apostel den Vorsitz führten und ihre wirklichen authentischen Briefe vorgelesen wurden, scheint hervorzugehen, daß die Original-Handschriften in den betreffenden Kirchen zu sehen waren, weshalb er die Nachforscher, wenn sie ihre Neugierde in Betreff ihrer Seligkeit nützlich üben wollten, dorthin sandte. Justin, der Märtyrer, etwa 10 Jahre vor dem Tode des Johannes geboren, stellte in seinen Werken die vier Evangelien als echte und authentische Berichte Jesu Christi und seiner Lehre dar, ebenso die Apostelgeschichte und die Mehrzahl der Episteln und sagt von der Offenbarung ausdrücklich, daß sie von dem Apostel Johannes geschrieben sei.

2. Das Zeugniß der Feinde des Christenthums. Darüber sagt Nath. Lardner: „Unter allen Zeugnissen, worauf wir in den ersten Zeitaltern stoßen, können keine werthvolleren und wichtigeren gefunden werden, als diejenigen jener gelehrten Philosophen, welche gegen das Christenthum geschrieben haben, nämlich: Celsus im zweiten Jahrhundert, Porphyrius und Hierokles im dritten und Julian im vierten Jahrhundert.“ Aus den Berichten Cyrils über die Ansichten und Argumente Julians stellt sich auf das Unzweideutigste heraus, daß Letzterer die Evangelien und die Apostelgeschichte als echt anerkannte, und erwähnt überhaupt nirgends, daß die Echtheit irgend eines Theiles des neutestamentlichen Kanons mit Recht bezweifelt werden könne. Hierokles, Präses von Bithynien im Jahre 303, und grausamer Verfolger der Christen, spricht in seinem Buch gegen das Christenthum nicht den mindesten Verdacht aus, daß die neutestamentlichen Schriften nicht von den angeblichen Autoren verfaßt seien. Porphyrius schrieb ungefähr ums Jahr 270 ein Werk in 15 Büchern gegen das Christenthum, welches von Eusebius und andern Gelehrten einer Erwiederung werth gehalten wurde. In den übrig gebliebenen Bruchstücken findet sich keine Spur, daß dieser bittere Gegner der Christen je an die Authenticität des neuen Testamentes gezweifelt hätte. Celsus, welcher ungefähr 76 Jahre nach dem Tode des Johannes schrieb und es sich zur Aufgabe machte, die vermeintlich staatsgefährliche Tendenz des Christenthums darzuthun, gründet sein ganzes Argument auf das Zugeständniß, daß die christlichen Schriften die Werke ihrer vorgeblichen Verfasser seien.

3. Ein weiterer Beweis für die Echtheit der neutestamentlichen Schriften ist die große Sorgfalt, welche bei deren Sammlung zum Kanon angewandt wurde und das Verfahren gegen absichtliche Fälschung. Die ersten Christen begnügten sich nicht damit, daß eine Schrift unter dem Namen eines Apostels zu ihnen kam, sondern sie wurde einer genauen Prüfung unterworfen. Man erkundigte sich in welchem Ansehen dieses Buch bei dem vorhergehenden Geschlechte und bei dessen Vorgängern gestanden; ob dasselbe denjenigen bekannt gewesen sei, welche am nächsten der Zeit seines angeblichen Verfassers lebten; ob dasselbe von den Kirchen angenommen worden sei und ob christliche Schriftsteller

daraus, als aus einer kanonischen Schrift, quotirt hätten; ob dasselbe als das Werk seines vorgeblichen Urhebers durch die allgemeine und einstimmige, schriftliche und mündliche Tradition überliefert worden sei. Dieses Verfahren ersieht man aus den Werken des Irenäus, Tertullian, Eusebius, Cyril und Augustin.

Ein gewisser asiatischer Presbyter veröffentlichte bald nach dem Tode Johannis ein noch vorhandenes Buch unter dem Titel: ‚Die Apostelgeschichte von Paulus und Thekla‘. Als der Verfasser des Betruges überführt war und bekannte, wurde er seines Amtes entsetzt und die Kirchen wurden mit dem Sachverhalt bekannt gemacht, damit sie desto sorgfältiger wachen möchten. Zu den äußeren, historischen Zeugnissen kommen noch

b) die inneren Gründe für die Authenticität des neuen Testamentes.

1. Der Inhalt stimmt mit den Ort- und Zeitverhältnissen der vorgeblichen Verfasser überein. Die geographischen Schilderungen im neuen Testamente zeigen eine solche Sachkenntniß und Bekanntschaft mit dem Zustande des Landes, wie es nur Leute aus der Zeit der Verfasser haben konnten. Durch die furchtbare Katastrophe der Zerstörung Jerusalems wurde die Hauptstadt mit ihrer Umgebung nach dem Berichte des Josephus so unkenntlich gemacht, daß man es hätte bezweifeln können, ob je Menschen hier gewohnt haben, auch wurden unter Hadrian 50 größere Plätze und 985 Dörfer völlig zerstört, und doch zeigt sich in den geographischen Bemerkungen die genaueste Uebereinstimmung mit den entsprechenden Zeitverhältnissen. Nach der Auflösung des jüdischen Staates, d. h. vor dem 40. Jahre nach dem Tode Christi, war jede Spur der Politik und der Religion der Juden so völlig vernichtet, daß die Abfassung eines Buches mit den Eigenthümlichkeiten des neuen Testamentes, ohne vorhergehende Gestaltung des Geistes nach den früher bestandenen Verhältnissen, eine Unmöglichkeit gewesen wäre.

2. Die Schreibart (Sprache und Styl) des neuen Testamentes stimmt mit dem Charakter der vorgeblichen Verfasser überein. Da die Evangelisten und Apostel, mit Ausnahme von Paulus, Leute vom niederen Stande waren, die keine höhere Ausbildung genossen, so finden wir auch in ihren

Schriften eine einfache, schmucklose Darstellung der Thatsachen, welche sie in Christi Nachfolge erlebten. Sie bezeugen ausdrücklich die Wahrheit zu sagen in Christo Jesu und Gottes Wort nicht zu fälschen (2 Cor. 4, 2; 11, 31; Röm. 9, 1; Gal. 1, 20; 1 Joh. 1, 1. 2). Der auffallende Mangel an stylistischer Form, die Wiederholungen und ungeregelten Constructionen, wie sie im neuen Testamente vorkommen, entsprechen dem Bildungsstande seiner Verfasser. Die überall vorherrschende jüdische Denk- und Ausdrucksweise konnte bloß von einem Juden herstammen, welcher im alttestamentlichen Haushalte aufgewachsen und erzogen wurde. Ebenso beweist die hellenistische Sprache, ein durch das Hebräische modificirtes griechisches Idiom, des neuen Testamentes, daß es geborne Juden aus dem ersten Jahrhundert sind, die so geschrieben haben, indem vom 2. Jahrhundert an sich kein christlicher Schriftsteller mehr dieser hebräisch-griechischen Schreibart bediente.

Das Endresultat unserer Prüfung nach den von Michaelis gegebenen Regeln ist demnach dieses, daß wir mit gutem Grunde die Bücher des neutestamentlichen Kanon als authentisch annehmen dürfen. [1]

2. Was das alte Testament betrifft, kann die Authenticität der einzelnen Theile nicht mit derselben Bestimmtheit erwiesen werden, wie beim neuen Testamente, da es bei der großen Länge der Zeit und aus Mangel an schriftlichen Nachrichten an historischen Urkunden fehlt. Doch kann dargethan werden, daß die meisten Bücher entweder ganz oder größtentheils aus dem Zeitalter stammen, in das sie gesetzt werden.

a) Aeußere Gründe. In den meisten Büchern finden wir eine beständige Beziehung zu einander, eine Wiederholung der früher berichteten Thatsachen, Anführung der früheren Schriftsteller (2 Chron. 23, 18; Jos. 8, 35; Dan. 9, 2). Christus und seine Apostel führen die alttestamentlichen Stellen mit ihren Verfassern an und bestätigen dadurch ihre Authenticität. In einigen der ältesten Schriften kommen Stellen vor, welche aus späterer Zeit zu sein scheinen, z. B. Namen von Städten und Ländern, die jüngeren Datums sind als die Schrift selber, in welchem Falle man eine

[1] Vergleiche Nast's Einleitung ins N. T. p. 24.

Ueberarbeitung des Stoffes von einem jüngeren Autoren annehmen müßte, wobei jedoch der Name des ursprünglichen Verfassers beibehalten wurde. Bei diesen Resultaten geographischer Forschung ist jedoch nicht zu übersehen, daß manche derselben bloß auf Hypothesen beruhen.

b) Innere Gründe. Die Sprache, Schreibart und Darstellungsweise entspricht völlig dem Geiste jenes Zeitalters. Die Nachrichten von Profan-Schriftstellern anderer Nationen über die alttestamentliche Völkergeschichte, Staatsverfassuug, Gebräuche und Einrichtung stimmen genau mit denjenigen der biblischen Bücher überein.

Authentisch sind demnach die Bücher alten und neuen Testamentes, weil sie Nichts enthalten, was nicht aus jener Zeit und von jenen Männern sein könnte, denen sie zugeschrieben werden; ja ihr Entstehen und Dasein wird unbegreiflich, wenn sie nicht aus jener Zeit und von jenen Männern sein sollten. Für ihre Echtheit bürgt jeder späteren Zeit das Zeugniß der früheren Zeit und ihrer Zeitgenossen, daß sie diese Bücher gehabt und gekannt haben.

§ 13. Beglaubigung des Kanon, der heiligen Schrift, als göttlicher Offenbarung.

Wir haben nun den Kanon alten und neuen Testamentes als eine Sammlung unversehrter, authentischer Schriften vor uns. In § 11 wurde die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung nachgewiesen und in § 12 wurde die heil. Schrift als die schriftliche Urkunde der göttlichen Offenbarung dargestellt. Es bleibt nun zu beweisen übrig, daß der biblische Kanon in der That die Offenbarung, das Wort Gottes ist. Es gehört dieses mit zu den Hauptaufgaben der Apologetik und blieb bis heute eine der wichtigsten Fragen der Theologie. Die meisten, besonders älteren Dogmatiker, gingen bei der Beantwortung derselben vom Standpunkt der Kriterien einer wahren Offenbarung aus, und stellten als solche folgende auf: I. Innere Kriterien, a) Wahrheit der Lehre, b) Heiligkeit derselben, c) Zweckmäßigkeit und d) Ursprünglichkeit der Lehre. II. Aeußere Kriterien, a) das Zeugniß der Offenbarungsvermittler, b) außerordentliche Beglaubigung ihres Zeugnisses durch Wunder und Weissagungen. Es wurde gegen die Beweisführung vom Standpunkt der Wunder eingewendet, daß

dieselbe wohl für die Zeitgenossen der Offenbarungsvermittler ausreichend sei, für die heutige Zeit aber nicht mehr genüge, weil man nach achtzehnhundert Jahren nicht mehr dieselben Vortheile habe, wie die Zeitgenossen der Propheten und Apostel, nach der göttlichen Besiegelung ihrer Zeugnisse durch Wunderwerke zu fragen und Augenzeuge derselben zu sein. Man müsse daher von der neutestamentlichen Geschichte aus argumentiren, indem die Wahrheit derselben auch diejenige der christlichen Offenbarungslehre beweise. So richtig auch das Letztere ist, möchten wir doch hierauf erwiedern, daß 1) die neutestamentliche Geschichte auf dem Hauptwunder der Menschwerdung und Auferstehung Christi beruht, 2) daß, wenn sich die biblischen Wunder als geschichtliche Thatsachen beweisen lassen, sie für uns dieselbe Beweiskraft haben, wie für die Augenzeugen selbst. Wir möchten daher die erwähnte Beweisführung nicht ohne Weiteres bei Seite setzen, sondern ihr eine mehr historische Grundlage geben, indem wir zuerst die Offenbarungsvermittler als historische Persönlichkeiten betrachten, dann die durch sie empfangenen Prophezeihungen als historische Wahrheiten beurtheilen; ferner die Wirkung der von ihnen verkündigten Lehre als historische Thatsache prüfen, und endlich die Inspiration der Schrift darthun.

§ 14. Die Offenbarungsvermittler.

a) Ihr eigenes Zeugniß über das von ihnen ausgegangene Wort.

1. Moses und die Propheten bezeugen einstimmig, daß das von ihnen verkündete Wort ein vom Herrn empfangenes und in seinem Auftrage dem Volke mitgetheiltes sei. (2 Mos. 4, 28; 5, 1; 11, 4; 35, 1; 3 Mos. 8, 4. 5; 5 Mos. 1, 6; 18, 17—20; Jes. 8, 1; 37, 21; 51, 22; Jer. 1, 4. 7. 11—13; Hesek. 6, 1; Dan. 10, 18. 19; 12, 9; Hos. 3, 1; Joel 2, 12; Amos 1, 3. 6. 9. 13; 4, 5; Micha 2, 3; 6, 1; Sach. 1, 3. 16; 8, 1. 6. 9. 20; 12, 4; Mal. 1, 2. 6. 9. 11. 13; 3, 1. 17).

2. Christus und seine Apostel behaupten ausdrücklich, nicht ihr eigenes, sondern das Wort Dessen zu reden, der sie gesandt habe, nämlich des Herrn, unseres Gottes Wort. (Matth. 11, 27; Joh. 7, 16; 8, 28. 40; 17, 8. 14; Röm. 9, 1; 2 Cor.

2, 17; 11, 31; Gal. 1, 20; 2 Petr. 1, 16—19; 1 Joh. 1, 1—4; Offenb. 1, 1).

Zur Beglaubigung dieser klaren Zeugnisse betrachten wir:

b) den Charakter der Zeugen.

Ihren historischen Charakter anzugreifen, wäre so unhistorisch, daß es keinem vernünftigen Menschen einfallen kann, Solches zu thun, da ein Jeder, welcher die Geschichte nur einigermaßen kennt, wissen muß, daß die angeführten Personen wirklich gelebt, gelehrt und einen mächtigen Einfluß ausgeübt haben. Dagegen wurde und wird heute noch von ihren Feinden entweder ihre Befähigung oder ihr moralischer Charakter bestritten. Obgleich diese Anfeindung eine alte ist und wir schon aus der heil. Geschichte erfahren, wie einst die Rotte Korah sich wider Moses und Aaron auflehnte, wie sie den Propheten Jeremias schlugen und in die Grube warfen, wie sie den Herrn selber einen Fresser und Weinsäufer, ja sogar Beelzebub hießen (Matth. 10, 25), wie sie den großen Apostel Paulus einen Lotterbuben schalten und wie Festus mit lauter Stimme ihm zurief: „Paule, du rasest!" (Apg. 26, 24): so müssen wir dessenungeachtet auf die allezeit wieder erhobenen Einwürfe Antwort geben und zeigen, wie die Offenbarungsorgane alten und neuen Testamentes zu ihrem Beruf und Werk äußerlich und innerlich befähigte Persönlichkeiten waren.

1. Die Gabe oder äußerliche Befähigung. Derjenige, welcher zu Philippus spricht: „Wer mich sieht, der siehet den Vater," und „Ich und der Vater sind eins," der in des Vaters Schooße war, konnte seinen Jüngern ohne Zweifel das verborgene Wesen Gottes so vollkommen offenbaren, wie wir es zu unserer Seligkeit bedürfen. Die Schreiber des neuen Testamentes waren die beständigen Begleiter Jesu, mit Ausnahme von Paulus, welchem aber der Herr selber erschien und der ein Zeitgenosse seiner Jünger war, und von Lucas, der ebenfalls Alles, was sich zutrug von Anbeginn, von Jesu Jüngern selbst erkunden konnte. Die vom Herrn berufenen Apostel sahen seine Werke, hörten seine Worte, erhielten dessen besonderen, vorzüglichen Unterricht, da sich ihnen ihr Meister geoffenbaret, wie er sich der Welt nicht offenbaren konnte. So konnten sie nicht nur einen genauen historischen Bericht von seinem Leben geben, sondern vermochten auch tiefe Blicke in das Liebeswesen

ihres göttlichen Meisters zu thun und ein wahres, vollkommenes Bild von ihm zu entwerfen.

Es waren nüchterne Leute, welche sich nicht von ihren Gefühlen, dem Eindruck des Augenblicks, oder von ihrer Phantasie leiten ließen; sie prüften und wollten klare, unzweideutige, ja handgreifliche Beweise für ihre Ueberzeugung. Nur langsam gelangten sie zu jener Höhe des Glaubens, von der aus sie durch Wort und Schrift der Welt das Evangelium verkündigten. Ihre Schriften tragen daher den Stempel der Einfachheit und Klarheit, und sind frei von verworrenen, unbestimmten Ausdrücken. Die Thatsachen, welche sie erlebten, werden umständlich und genau geschildert, mit Angabe der Personen, des Ortes und der Zeit, wie z. B. die Auferweckung des Lazarus. Ohne das ungestüme, leidenschaftliche Aufdringen des Schwärmers, überlassen sie es ruhig dem Leser, ob er glauben will oder nicht; sie sind erhaben über jene fleischliche, eigenliebige Weise, weil sie ein vollkommenes Vertrauen in die Ueberzeugungskraft der von ihnen verkündigten Wahrheit haben.

Ueberdies empfingen die Apostel am Pfingstfeste die verheißene Gabe des Heiligen Geistes in so reicher Fülle, daß es in der Pfingstgeschichte heißt: ‚sie wurden Alle voll des heiligen Geistes‘ (Apg. 2, 4). Dieser vom Vater im Namen des Sohnes gesandte Tröster erinnerte sie nicht nur an Alles das, was ihnen Jesus gesagt, sondern führte sie auch in alle Wahrheit, in vollkommene Gottes- und Heilserkenntniß.

Von Moses und den Propheten kann nicht in dem Grade, wie bei den Aposteln des Herrn, gesagt werden, daß sie Augenzeugen alles Dessen gewesen seien, was sie uns schriftlich mitgetheilt; hingegen wurden sie von dem, was sie nicht selbst gesehen haben, noch sehen konnten, durch den erleuchtenden Einfluß des Heil. Geistes und des Wortes Gottes, durch direkte Offenbarung befähigt uns die reine, lautere Gotteswahrheit kundzuthun.

2. Die Gnade oder innerliche Befähigung. Mit der moralischen, sittlich-religiösen Beschaffenheit eines Verfassers hängt die Glaubwürdigkeit seiner Zeugnisse eng zusammen. Besitzt auch Jemand durch äußere Umstände die Fähigkeit zur wahren Darstellung einer Thatsache, so wird ihm dennoch Niemand Glauben

schenken, wenn er ein anerkannt unmoralischer Mensch, ein Betrüger ist. Weltliches Interesse, Ehre und Reichthum dieser Welt sind die Triebfedern der Handlungen eines Solchen. ‚Moses aber erwählte viel lieber mit dem Volke Gottes Ungemach zu leiden und achtete die Schmach Christi für größeren Reichthum, denn die Schätze Egyptens.‘ Die Jünger Jesu und späteren Apostel haben Alles verlassen, und was ward ihnen dafür? kein äußerlicher Vortheil, indem sie Alle in Wahrheit sagen konnten: ‚Silber und Gold haben wir nicht,‘ und zudem wurden sie um seines Namens willen von Jedermann gehaßt und verfolgt (1 Cor. 4, 9—13). Sieht der Betrüger sich in seinen Erwartungen getäuscht, daß er Verlust statt Gewinn hat, so ändert er sein Verfahren. Trotzdem die heiligen Schreiber alten und neuen Testamentes Verlust von Hab und Gut, Ehre und Ansehen erlitten, beharrten sie dennoch in ihrem heiligen Beruf und verfolgten stets auf dieselbe Weise denselben Zweck. Durch List oder Gewalt sucht der Betrüger seine Absicht zu erreichen, sorgfältig Alles vermeidend, was Verdacht oder Mißtrauen in seine Gesinnung oder Absicht erwecken könnte. Nirgends finden wir dergleichen bei den Offenbarungsvermittlern. Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit sind der Stempel ihrer Handlungen und Berichte. Die Evangelisten machen aus den früheren Mängeln und Gebrechen ihres Wissens und Handelns kein Hehl; die Wunder erzählen sie mit der größten Einfachheit; frei, ungezwungen und selbstständig schildern die vier Evangelisten das Leben Jesu. Man sieht da keine verabredete Einförmigkeit oder Verschiedenheit, sie sind originell und bilden doch ein harmonisches Ganzes. So ist der Charakter und das Verfahren der alt- und neutestamentlichen Schriftsteller demjenigen eines Betrügers völlig entgegengesetzt.

Da die Verfasser dieser heiligen Schriften weder Betrüger, noch Schwärmer sein konnten, so müssen sie nothwendigerweise moralische, heilige Menschen gewesen sein; weßhalb Petrus (2 Petr. 1, 21) sie heilige Menschen Gottes nennt. Sie lebten durch den Glauben in der lebendigen Gottesgemeinschaft (Gal. 2, 20) und führten ein göttliches Leben (Ebr. 13, 18; Phil. 3, 20), die Gottes- und Nächstenliebe war das Grundprincip desselben (2 Cor. 5, 14; Röm. 9, 3; 10, 1). Aus diesen Ursachen dürfen, ja sollen

wir ihnen solchen Glauben schenken, daß wir die von ihnen ausdrücklich als göttliche Offenbarungen verkündigten Worte nicht als Menschen=, sondern als Gotteswort annehmen.

§ 15. Das Zeugniß des Herrn für die Offenbarungsvermittler durch Wunder.

Ueber die Beweiskraft der Wunder giebt es sehr verschiedene, einander widersprechende Ansichten, da die Einen sie über=, die Andern sie unterschätzen. In Obigem haben wir bereits angedeutet, inwiefern sie mit zur Beglaubigung der göttlichen Offenbarung des Kanon gehören; können jedoch erst nach Entwicklung des Wunderbegriffes zu einem richtigen Urtheil über deren Beweiskraft gelangen.

1. Begriff des Wunders.

In der gewöhnlichen Rede wird manches außergewöhnliche, bisher noch nie erlebte, auf den ersten Ablick unerklärliche Ereigniß als ein Wunder bezeichnet, was eben genau betrachtet bloß wunderbar war.

a) Im philosophischen Sinne wird eine That, welche nicht aus dem gewöhnlichen Gange der Natur abgeleitet werden kann, ja sogar im Widerspruche mit den uns bekannten Naturgesetzen steht, ein Wunder genannt. Spinoza bezeichnet das Wunder als eine seltene Begebenheit, die in Folge aus uns unbekannten Naturgesetzen geschah.

b) Im theologischen Sinne ist das Wunder eine That, welche weder aus natürlichen Ursachen, noch aus den uns bekannten Naturgesetzen abgeleitet werden kann, sondern nach einer übernatürlichen, höheren Weltordnung geschieht, und zwar im organischen Zusammenhang mit dem gesammten Reichswalten Gottes zum Zwecke der Wiederherstellung der normalen Gottesordnung. Es ist ein unveräußerliches Merkmal der Heilsoffenbarung, das göttliche, pädagogische Specificum. Christus, der Gottes= und Menschensohn ist das Centralwunder.

c) Die heilige Schrift bedient sich verschiedener Bezeichnungen für das Wunder: Etwas Großes,

Außerordentliches,[1] Thaten Gottes,[2] Wunderthaten,[3] Wunderzeichen,[4] Wunderwerk, Wunder,[5] die als Zeichen und Beweis einer höheren Sendung von Gott entweder unmittelbar bewirkt, oder mittelbar durch einen göttlichen Gesandten verrichtet werden. Bei den Evangelisten, besonders bei Johannes heißen die Wunder Christi auch vorzugsweise Werke, Thaten.[6]

Eine nähere theologische Begriffsbestimmung des Wunders fand erst bei den Scholastikern statt, wonach der Charakter desselben darin besteht, daß es nicht aus Natururſachen erklärbar, sondern von der höchsten Potenz, von Gott, abzuleiten ist. Diese Auffassung wurde durchgängig von den älteren Theologen beibehalten. Um den Begriff eines wahren Wunders zu gewinnen, unterschied schon Thomas Aquinas richtig zwischen Dingen, welche ihres wunderbaren Charakters halber bloß Wunder zu sein schienen, und Solchen, die es wirklich waren. Da einige ältere Theologen, wie J. Andr. Quenstedt, Fr. Buddeus, Wegscheider u. A. m. sich ein wirkliches Wunder nicht ohne Störung des Naturlaufes oder der natürlichen Gesetze denken konnten, so nahmen Manche ein doppeltes Wunder an, nämlich das eigentliche, wodurch die Ordnung der Natur gestört und dasjenige, wodurch die Ordnung wieder hergestellt wurde. Dagegen sagt J. H. Tieftrunk, in seiner ‚Censur des christlich protestantischen Lehrbegriffes‘ sehr treffend: „Das wirkende übersinnliche Wesen wird . . . . weder die Naturgesetze aufheben, noch verwirren, sondern es wird sich der Natur, ihrer Form und Materie bedienen müssen, um seine Wirkung hervorzubringen. Das Wundersame besteht also nicht in dem Widernatürlichen, sondern in dem Außernatürlichen. — Man muß nicht denken, daß die Ursache des Wunders, insofern sie übersinnlich ist, an sich gesetzlos handelte. Unter Gesetzen muß Alles gedacht werden, es gehöre zur sinnlichen

---

[1] פֶּלֶא, *θαυμάσιον, θαυμαστόν* (2 Mos. 15, 11; Ps. 77, 12. 15; Matth. 21, 15; 2 Cor. 11, 14); [2] מִפְעֲלוֹת יְהוָה, *ἔργα τοῦ θεοῦ* (Ps. 46, 9; 66, 5; Joh. 9, 3); [3] נִפְלָאוֹת (2 Mos. 34, 10; Jos. 3, 5; Ps. 96, 3); [4] אוֹת, *σημεῖον, τέρας* (5 Mos. 4, 34; 6, 22; 7, 19; Matth. 24, 3. 30; Apg. 2, 19; Joh. 4, 48); [5] *δύναμις* (Matth. 7, 22; 11, 20. 21; Luc. 19, 37; Apg. 2, 22; 2 Cor. 12, 12; Ebr. 2, 4); [6] *ἔργα* (Joh. 7, 21; 10, 25. 37. 38; 14, 11. 12).

oder übersinnlichen Natur; nur wir kennen die Gesetze der übersinnlichen Natur nicht." Döderlein, Henke und Bretschneider in der 1. Aufl. seines Handbuches der Dogmatik behaupten, daß das Wunder darin bestehe, daß dasjenige, was der Wunderthäter thue, die menschliche Kraft schlechterdings oder doch die Kraft nach den vorhandenen Umständen übersteige. In der 2. Auflage widerlegt jedoch Bretschneider seine frühere Ansicht aus dem Grunde, daß man für die physische Kraft des Menschen ebensowenig das Maaß gefunden habe, als für die Kräfte der physischen Natur.

Aehnlich wie Dr. Sam. Clark und Mr. Horne spricht sich R. Watson über das Wunder aus. Es ist nach ihm eine Wirkung oder ein Ereigniß, welches der bestehenden Ordnung und dem gewöhnlichen Lauf der Dinge entgegengesetzt ist; oder eine sichtbare Aufhebung, Beschränkung oder Abweichung von den bekannten Naturgesetzen. Das Wunder ist durch unmittelbares Walten, oder mit der Beihülfe, oder nach der Zulassung Gottes bewirkt, zum Beweis einer besonderen Lehre oder zur Legitimation einer besonderen Person.

Neander bezeichnet das Wunder als das Glied eines größeren Ganzen von Erscheinungen, welche die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der von ihm entfremdeten Menschheit bezwecken, die Mittheilung eines göttlichen Lebens, welches aus keiner in dem Naturzusammenhange gegebenen Ursache abgeleitet werden konnte.

Den ethischen Charakter des Wunders besonders schön bezeichnend, sagt Ebrard: „Es ist seinem Wesen nach nichts Anders als der Eintritt der verklärten Naturordnung in die in Folge der Sünde gestörte Naturordnung. Christi Person ist der Mittelpunkt des Bereichs der Wunder."

2. Die Eintheilung der Wunder in Wunder der Natur (miracula naturæ) und Wunder der Gnade (miracula gratiæ) nimmt auf den letzten Endzweck derselben, die depravirte Menschennatur zum normalen Zustand göttlichen Lebens zurückzuführen, Bezug; welch Letzteres Luther, das Gnadenwunder der Bekehrung und Heiligung, für das Hauptwunder erklärt. Die Wunder der Macht (miracula potentiæ) und Wunder des Vorherwissens (miracula præscientiæ) beziehen sich auf die Macht und auf die Weisheit

Gottes. Als Ergänzung dieser gewöhnlichen Eintheilung fügen wir diejenige in wahre und falsche oder bloße Scheinwunder bei.

3. Beweis für die Wirklichkeit des Wunders.

Das einstimmige Zeugniß heiliger Schrift ist, daß wir einen Gott haben, der da Wunder thut (Hiob 5, 9; Ps. 77, 15; 136, 4; Dan. 6, 27).

a) Gegenüber den Einwendungen der Naturforschung.

Nach der materialistischen und pantheistischen Weltanschauung sind Wunder Dinge der Unmöglichkeit, und dem Deisten erscheinen sie unglaublich und daher ebenfalls nicht wirklich. Spinoza sagt, daß der Wunderglaube Gott darstelle als seine eignen Gesetze verletzend und die Ordnung seines Wirkens aufhebend; ja, Wunder seien sogar Gotte unwürdig, indem man durch dieselben behaupte, daß die große Offenbarung Gottes in der Natur unzureichend sei und nachher verbessert werden müsse.

„Was für unsere Zeit mit Recht den Hauptanstoß an dem ganzen alten Religionswesen bildet, ist der Wunderwahn," sagt Strauß in seiner Vorrede zum ‚Leben Jesu.' Indem er sich auf Spinoza beruft, erklärt er die Wunder für objectiv unmöglich, weil Gott und Natur nicht zwei getrennte Kräfte seien, wie es bei den Wundern vorkomme, und subjectiv unmöglich, weil sie für den Menschen unerkennbar seien. Die alte Welt habe die Wunder für möglich und daher auch für wirklich gehalten, belehren uns die Aufgeklärten der heutigen Zeit. Sie selber aber seien viel tiefer eingedrungen in das Innere der Natur und haben ihre Kräfte und Gesetze ganz anders erkannt als Jene. Der geheimnißvolle Urwald der Wunder werde nun durch die gewaltigen Fortschritte der Wissenschaft immer mehr gelichtet und sein Düster verbannt. Alex. Schweizer meint, daß das reformirte Lehrsystem eigentlich fordere, gar keine Wunder gelten zu lassen.

Ganz charakteristisch für das aprioristische Verfahren bei der Leugnung der Wunder ist der Ausspruch Voltaire's: „Wenn auf dem Markte von Paris vor den Augen von tausend Menschen und vor meinen eignen Augen ein Wunder geschähe, so würde ich viel eher den tausend und zwei Augen mißtrauen, als es glauben." Hume sagt, daß man in die unwandelbaren und unfehlbaren

Gesetze der Natur mehr Vertrauen setzen müsse, als in irgend ein menschliches Zeugniß.

Vor Allem ist nicht zu vergessen, daß dasjenige, welches wir Natur nennen, nur ein sehr kleiner Theil der göttlichen Weltregierung ist und daß es auf dem Gebiet der Naturforschung so viel Hypothetisches giebt, daß der Naturforscher in seinen Behauptungen sehr vorsichtig, und in seiner Polemik gegen die positiven Religionswahrheiten sehr zurückhaltend sein sollte. Der berühmte Carl Vogt legt in dieser Hinsicht ein sehr werthvolles Geständniß ab, wenn er sagt: „weit mehr als bei andern Fragen ist unser Wissen nur Stückwerk und wir gleichen bei der Zusammenstellung der Resultate gewissermaßen dem Künstler, der aus einem zertrümmerten Haufwerke kleiner, verschieden gefärbter Steinchen die Mosaik wieder zusammensetzen soll, welche einst den Fußboden bildete. Es kann bei einer solchen Arbeit nicht ausbleiben, daß vielfache Irrungen bei einer solchen Aneinanderreihung der einzelnen Steinchen stattfinden und ein neuer Fund einer langen, oft mühevollen Combination die Zeichnung über den Haufen wirft."

Die wahre wissenschaftliche Behandlung besteht darin, die Grundsätze, welche den verschiedenen Gebieten angehören, auf demselben zur Anwendung zu bringen; so hat der Naturforscher hier nicht zu entscheiden, ob es Wunder gebe oder nicht, sondern bloß, ob diese Thaten dem gewöhnlichen Gang der Naturgesetze oder außergewöhnlichen Gesetzen angehören. Ein Naturgesetz aber ist dasjenige, welches wirkt, was es nach jedesmaligen Umständen und Kräften vermag, so lange ihm kein überwiegendes Hinderniß begegnet, was dann als neu hinzutretendes, höheres Gesetz das Erstere sich unterordnet. So z. B. fällt ein Ball in der Luft nieder, ich fange ihn auf und halte ihn mit der Hand schwebend, wodurch das Gesetz der Anziehungskraft unter das höhere der menschlichen Willenskraft kommt. Kein Naturforscher wird nun behaupten, daß dadurch eine „Durchlöcherung" der Naturgesetze stattgefunden hat. So fand bei der Ausbildung des Erdkörpers ein oftmaliger Eintritt einer neuen, höheren Ordnung statt, welche die früheren Gesetze subordinirte und ganz neue Produkte hervorrief. Daß die sogenannte Natur durch Gott, nicht durch sich selbst geworden ist, davon giebt uns z. B. das geologische Archiv der Felsen einen unbestreitbaren

Beweis. Die Wissenschaft hat nachgewiesen, daß in verschiedenen Perioden neue Geschlechter von Thieren und Pflanzen erschaffen worden sein müssen, da keines derselben von dem vorhergehenden entsprungen sein könnte. Ebensowenig konnte nach dem Eingeständniß nüchterner Naturforscher das Hervorsprießen organischen Lebens aus der Oberfläche der Erde — das bloße Erzeugniß unorganischer Prozesse, noch das Leben der Thiere Erzeugniß des bloß vegetativen Lebensprozesses sein. Schreiten wir bei angeführtem Beispiel von dem Ball von der menschlichen Willenskraft zur schöpferischen Urkraft Gottes, so haben wir die Erklärung des Wunders, als einer aus höheren Naturgesetzen hervorgegangenen Gottesthat. Es ist somit ein wissenschaftlicher und streng logischer Schluß, daß Gott als Schöpfer der Welt Wunder thun kann. In dem göttlichen Weltplane, von dessen Erfüllung der Naturzusammenhang der Erscheinungswelt uns nur eine Seite darstellt, stehen Wunder und das, was den gewöhnlichen Naturgesetzen gemäß erfolgt, in gegenseitiger Beziehung und im harmonischen Verhältniß zu einander.

Selbst Rousseau bekennt sich zu dem Glauben an das Wunder in den Worten: „Diese Frage — d. h. ob Gott Wunder thun könne — wäre, ernstlich genommen, gottlos, wäre sie nicht an sich schon absurd, und dem, der sie verneint, würde man zu viel Ehre anthun, wollte man ihn dafür bestrafen."

Der berühmte Geschichtschreiber Niebuhr betrachtet sogar eine genaue, gründliche Naturforschung als eine Förderung zur Anerkennung des Wunders, wenn er sagt: „Was ein Wunder im strengsten Sinne betrifft, so bedarf es wahrhaftig nur einer unbefangenen und scharfblickenden Naturforschung, damit wir einsehen, daß die erzählten nichts weniger als widersinnig sind."

Die rationalistische Bestreitung der Lehre von den Wundern geht von einer falschen Voraussetzung aus, daß das Wunder eine willkührliche, grundlose Unterbrechung der erhaltenden Thätigkeit Gottes durch die schöpferische sei, und läßt ganz außer Acht, daß die erste Schöpfung zwar nicht mangelhaft war, aber durch die Schuld, die Sünde des Menschen schadhaft geworden ist; mit dem gestörten Verhältniß des Menschen zu Gott ward auch sofort dasjenige der Natur zum Menschen, der Leiblichkeit zur Seele gestört. Das Wunder ist daher nicht Störung der Natur, sondern vielmehr

befreiende Entwicklung derselben aus der durch die Sünde entstandenen Verwickelung: Wiederherstellung der normalen Gottesordnung, der Sieg der höheren Kräfte über die niederen Naturkräfte; es ist eine Verklärung der Naturgesetze zu einer höheren Harmonie. Das Wunder ist eine That der absoluten Gottesherrschaft über die Natur, ein Privilegium des absoluten Geistes.

b) Gegenüber der Natürlicherklärung des Wunders.

Schon zu Ende des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts suchte man durch gewaltsame oder künstliche Deutung und Verdrehung das Uebernatürliche in den Kreis des Natürlichen herabzuziehen. So Peter Pomponatius, Bahrdt, die Wolfenbüttler Fragmente, Paalzow, Venturini u. A. Hauptvertreter dieser sogenannten Natürlicherklärung war Paulus, zu Heidelberg. Es heißt bei ihnen unter Anderem, der Durchgang der Kinder Israels durchs rothe Meer sei zur Zeit der Ebbe geschehen; der mit Brennstoffen geschwängerte Boden bei Sodom und Gomorra sei durch ein Gewitter entzündet und so die Städte umgekehrt worden; „die Rotte Korah," sagt Michaelis, „wurde durch ein Erdbeben verschlungen;" Jakobs Kampf an der Furt Jabok sei ein bloßer Traum gewesen ꝛc. ꝛc. — Jenes Wunder, welches Matth. 17, 27 erzählt wird, von dem Stater in des Fisches Mund, erklärt Paulus ganz einfach so, daß der Stater bloß den Erlös für den Fisch bedeute. Das Wunder der Speisung der 5000 mit 5 Broden und 2 Fischen (Joh. 6, 1—15) bestand darin, daß das Volk, welches als Carawane keine regelmäßige Nahrung gehabt, dem schönen Beispiel Jesu folgte und ein Jeder dem Andern von dem, was er hatte, mittheilte, wodurch Alle satt wurden. Der Jüngling von Nain, den Jesus auferweckte, war nur scheintodt; die Auferweckung Lazari war eine förmliche Comödie, nach Renan; die Auferstehung Christi geschah nach den Einen bloß in der erhitzten Phantasie der Jünger, oder in den nach ihrem Meister heißverlangenden Jüngerherzen, nach den Andern war dieselbe ein Erwachen aus dem Scheintod. — So sind nach dieser Anschauung die biblischen Wunder entweder gar keine oder höchstens Scheinwunder. — Man hat ferner den thierischen Magnetismus zu Hülfe genommen, um die Wunder natürlich zu erklären. Es soll von Jesus und anderen Wunderthätern eine magnetische Kraft

ausgegangen sein, wodurch wie noch heutzutage die Heilungen erfolgt seien. Stößt die Natürlicherklärung auf unübersteigliche Hindernisse, so wird die Auflösung des Räthsels dem Fortschritt der Naturwissenschaft überlassen, indeß aber behauptet, daß es keine Wunder gebe. In diesem Geständniß von der Unkenntniß der Naturgesetze und in der Behauptung der Unmöglichkeit der Wunder ist ein offenbarer Widerspruch. Dem aufmerksamen Leser der biblischen Wunder kann es nicht entgehen, daß es nur einer höchst willkührlichen, tendenziösen Auslegungskunst möglich ist, die Wunder natürlich zu erklären. Es läßt sich diese Art weder mit der ernsten Wissenschaft, noch mit der lauteren Wahrheit vereinigen, weßhalb sie gegenwärtig von der Theologie als ein überwundener Standpunkt betrachtet wird.

c) Gegenüber der mythischen Auslegung der Wunder, welche deren Erzählung ähnlich den heutigen Gerüchten entstehen läßt und die gleiche Methode anwendet, wie bei der jetzigen Behandlung des klassischen Alterthums. De Wette führt dieses in seiner Auslegung der Genesis und D. Strauß in der Behandlung des neuen Testamentes am consequentesten durch. Obschon sie etwas nobler mit der Schrift umzugehen scheint als die unnatürliche Natürlicherklärung, so handelt sie doch mit dem vollen Bewußtsein des Contrastes der Geschichtschreibung und Auslegung, und wird bei ihr das Geschichtliche noch vielmehr verworfen als dort. Man hat dabei mehr eine Geschichte von menschlichen Ideen anstatt von Gottesthaten.

Gegenüber dieser mythischen Auslegung hat man den historischen Thatbestand der Wunder und den Charakter der Zeugen oder der Berichterstatter zu betrachten.

Hume fordert für die Wunder folgende Beweisgründe: 1. Sie müssen von einer hinreichenden Anzahl von Zeugen bestätigt sein; 2. diese Zeugen müssen hinlänglich gebildet und intelligent sein; 3. ferner müssen dieselben urkundlich so rechtschaffen gewesen sein und dabei so viel Ansehen aufs Spiel gesetzt haben, daß eine absichtliche Täuschung undenkbar wäre; 4. die Wunder müssen in einem so frequenten Theile der Welt geschehen sein, daß die Entdeckung einer Unwahrheit nicht hätte ausbleiben können.

Außer den alttestamentlichen werden uns im neuen Testamente über fünfzig Wunder erzählt, welche Angesichts vieler Hunderte, ja

oft vieler Tausende geschahen, so z. B. der Durchgang durchs rothe Meer, Elias Opfer auf dem Carmel, die Speisungen der vier- und fünftausend, die Auferstehung Christi, das Pfingstfest. Sie geschahen nicht nur an sehr frequenten Theilen der Welt, sondern wurden auch rings umher bekannt. So erfüllte die Kunde von der Errettung Israels aus Egypten die Bewohner Jerichos mit Schrecken (Josua 2, 9—12); Elias mußte sich vor der racheschnaubenden Isebel flüchten, weil ihr zu Ohren gekommen, was der Prophet gethan (1 Kön. 18, 19); die erschreckten Hüter eilen vom Grabe Jesu in die Stadt und verkündigen den Hohenpriestern Alles was geschehen war (Matth. 28, 11); die Kunde vom Pfingstwunder breitete sich je mehr und mehr aus. Es giebt keine Begebenheit des Alterthums, die ein solches Gewicht von Zeugnissen für sich hat, wie die Wunder Christi und seiner Apostel, denn ihre historische, Glaubwürdigkeit wird durch Freunde und Feinde bestätigt. „Die Thaten des Sokrates," sagt Rousseau, „welche von Niemand bezweifelt werden, sind weniger bestätigt als diejenigen von Jesus Christus."

Die hohe, religiöse Bedeutung, welche die biblischen Berichterstatter den Wundern beilegen, die große Einfachheit ihrer Erzählung und der heilige Charakter der Schriftsteller läßt sich unmöglich mit der Annahme vereinigen, daß sie uns entweder mit oder ohne Absicht, statt wirklicher Gottesthaten nach ihrem ganzen Thatbestand bloß tiefe Gedanken, oder einen historischen Kern mit poetischer Ausschmückung geschildert haben. Das Auskunftsmittel der Mythenhypothese scheitert daher nicht nur an der historischen Grundlage der Wunder selbst, sondern auch an dem schriftstellerischen und moralischen Charakter der heiligen Schreiber.

d) Gegenüber der Einwendung, man sei außer Stand, die wahren von den falschen und dämonischen Wundern zu unterscheiden.

Der Wunderglaube öffne dem Aberglauben Thür und Thor, sagen die Gegner; gebe man die biblischen Wunder zu, so verlange die Gerechtigkeit gleiche Behandlung aller Wundererzählungen, welche man bei allen Völkern der Urzeit in großer Menge vorfinde.

Die biblischen Wunder haben nichts gemein mit dem Phantastischen und willkührlichen der apokryphischen Wunder. Das echte

Wunder hat sein geistig-sittliches Gesetz im Wesen Gottes selbst und bewährt sich als göttliches Zeichen (σημεῖον) durch seine organische Hineingehörigkeit in das gesammte Reichswalten Gottes: es ist ein wesentlicher Bestandtheil der Heilsgeschichte. Es trägt demnach einen rein religiösen, heiligen Charakter, welcher ein sicheres Merkmal zur Unterscheidung von jenen falschen Wundern bildet. Bei den biblischen handelt es sich um Gottes Verherrlichung, die Menschen zur letzten Quelle alles höheren Lebens, zu Gott zu führen; die falschen Wunder dagegen bezwecken das Gegentheil. „Es bedarf nur einer unbefangenen Vergleichung mit Legendenmährchen oder den angeblichen Wundern anderer Religionen, um wahrzunehmen, welch ein anderer Geist in ihnen lebt," sagt Niebuhr. Origenes gegen Celsus: „Die Wunder bewirken nicht Verführung, sondern Heilung der Seele."

Vom göttlichen Licht der Wahrheit umflossen, stehen die biblischen Wunder da als hehre Gestalten im Reiche der Wirklichkeit, während die falschen und dämonischen wie dunkle unheimliche Schatten von der Nacht der Lüge umhüllt, im Reiche der Täuschung und des Betruges liegen.

Die neuere Theologie stellt drei Auffassungen des Wunderbegriffes auf, indem die Einen vorzugsweise die Naturgrundlage des Wunders betonen, [1] die Andern die übernatürliche Ursache desselben hervorheben [2] und zwischen diesen beiden steht die dritte Anschauung, [3] welche das Wunder als eine verändernde Einwirkung auf den Bestand der Naturerscheinungen faßt.

4. Ueber die Beweiskraft des Wunders.

Es ist allerdings richtig, daß eine Lehre den Beweis für ihre Wahrheit in sich selbst enthalten muß, und daß es unrichtig wäre, behaupten zu wollen, daß wo kein Wunder, auch keine Gottesoffenbarung sei; denn Jesus verweigerte das Begehren des schaulustigen Volkes nach Zeichen, während er ihnen die Predigt der Buße, als Zeichen des Propheten Jona, nicht vorenthält (Luc. 11, 29; Matth. 12, 39; 16, 4; Jona 2, 1). Bei dem Königischen klagt der Herr über den Unglauben, welcher ohne Zeichen und Wunder nicht glauben will (Joh. 4, 48). Sie besitzen keine zwingende Ueberzeugungskraft

[1] Twesten, Nitzsch, Beischlag; [2] Rothe, Martensen; [3] Lotze.

für die Wahrheit; denn obwohl der Herr solch große Zeichen that, glaubten doch Viele von den Augenzeugen nicht an ihn (Joh. 12, 37). Es mußte schon eine gewisse Empfänglichkeit für die göttliche Wahrheit vorhanden sein, ehe das Wunder seinen Zweck erreichen konnte, ja der Unglaube hielt sogar Jesum ab, Wunder zu thun (Matth. 13, 58). Demzufolge hat dasselbe nur eine untergeordnete Beweiskraft. Luther sagt: „man soll die Lehre wohl gefaßt und allezeit vor Augen haben, so kann man fein Alles darnach urtheilen; wider die bestätigte Lehre soll man keine Wunder und Zeichen annehmen, wie groß und viel sie immer geschehen mögen." Ebenso M. Chemnitz, ähnlich Gerhard; so zählt sie auch Ammon mehr zu den Hülfsmitteln, als zu den Argumenten der Glaubenswahrheit. „Die geistlichen Mirakel," sagt Luther, „sind für die Christen allein die rechtschaffenen, himmlischen Zeichen," d. h. die Erleuchtung, Erweckung und Bekehrung des Sünders durch Jesu Wort und Geist.

Haben auch die Wunder für den direkten Erweis der Wahrheit und Göttlichkeit einer Lehre nur eine untergeordnete Bedeutung, so sind sie nichtsdestoweniger für denjenigen, welcher die Lehre vorträgt von großer Wichtigkeit, da er durch dieselben als ein göttlicher Gesandter beglaubigt wird. Diese Auffassung gründet sich auf die mancherlei Zeugnisse alten und neuen Testamentes. In Uebereinstimmung mit der alttestamentlichen Anschauung spricht Nikodemus zu Jesus: „Meister, wir wissen, daß du bist ein Lehrer von Gott gekommen, denn Niemand kann die Zeichen thun, die du thust, es sei denn Gott mit ihm" (Joh. 3, 2). Jesus selbst verlangt um der Werke willen, die er gethan, daß das Volk und seine Jünger glauben, daß ihn der Vater gesandt habe (Matth. 11, 4. 21. 23; Joh. 5, 36; 14, 11; 10, 25. 37. 38; 15, 24; 11, 41. 42). Den Täufer, welcher für den verheißenen Messias die göttliche Legitimation verlangt, weist Jesus hin auf die von ihm verrichteten Wunder (Matth. 11, 5); so glaubten Viele an ihn um seiner Werke willen (Joh. 11, 45; 2 Mos. 4. 8). Die Apostel beriefen sich auf die von Jesu und von ihnen selbst verrichteten und an Jesu geschehenen Wunder (1 Cor. 12, 10; Röm. 15, 19; 2 Cor. 12, 12), und in Marc. 16, 20 heißt es, daß der Herr der Apostel Wort durch mitfolgende Zeichen bekräftigte.

Nach dem einstimmigen Zeugniß der Kirchenväter waren die Wunder um ihrer Beweiskraft willen für die Gründung der Kirche erforderlich. Origenes schreibt gegen Celsus: „Die Menschen wurden zuerst mehr durch Wunder als durch Ermahnungsgründe dazu gebracht die vaterländischen Religionen zu verlassen. Wenn wir in Rücksicht der Bildung der ersten Christengemeinde der Wahrscheinlichkeit folgen sollen, so müssen wir sagen, es ist schwer glaublich, daß die Apostel Jesu, ungelehrte Männer, bei der Verkündigung des Christenthums unter den Menschen auf etwas Anderes vertraut haben sollten, als auf die ihnen verliehene Macht und die mit ihrer Verkündigung verbundene Gnade. Ebenso ist kaum anzunehmen, daß ihre Zuhörer geneigt waren, die vaterländischen, durch die Reihe der Jahre eingewurzelten Sitten zu verlassen, wenn nicht eine gebietende Macht und Wunderwerke sie zu Lehren fortgerissen hätten, welche denen, in welchen sie erzogen wurden, so ganz entgegengesetzt waren."

Selbst die mythische Auslegung behauptet, daß Christi Lehre ohne seine ihm fälschlich zugeschriebenen Wunder keinen solchen ungeheuren Eindruck gemacht haben würde.

So sind die Wunder nach ihrem historischen Erweis auch für die nachapostolische Zeit ein direktes Zeugniß für die göttliche Sendung derer, welche sie verrichteten und ein indirektes für die von ihnen verkündigte Lehre.

§ 16. Die von den Offenbarungsvermittlern verkündigten Prophezeihungen.

1. Begriff derselben. Nach dem biblischen Sprachgebrauch ist eine Weissagung oder Prophezeihung im weiteren Sinne die aus höherer Anschauung der göttlichen Rathschlüsse und aus Antrieb des Geistes Gottes ausgesprochene Rede (Joel 3, 1; Luc. 1, 67; 1 Cor. 14, 1. 3),[1] im engeren Sinne ist es der Ausspruch eines von Gott dazu besonders berufenen und mit der Gabe der Prophetie ausgerüsteten Propheten (Matth. 13, 14; 1 Cor. 14, 6).[2] Solch prophetischer Ausspruch wird gewöhnlich auf die Vorausverkündigung

[1] נָבָא aus göttlicher Begeisterung reden, prophezeihen; [2] προφητεία, die Gabe der Weissagung, Ausspruch eines Propheten.

von Begebenheiten bezogen, deren späteres Eintreffen sich historisch beweisen läßt und welches von dem Phropheten selbst weder veranlaßt, noch durch bloße Schlüsse des Scharfsinnes vorausgesehen werden konnte (Jer. 20, 1; 25, 13; 28, 6; Hesek. 37, 4).

Die ältere Exegese faßte die Weissagung nur als einzelnes Orakel, als Voraussagung einzelner bestimmter Begebenheiten. Diese Auslegung ist jedoch zu äußerlich und zu unbestimmt. Wie das bloß Wunderbare noch kein Wunder ist, so macht das bloße Vorhersagen einer Begebenheit noch keine Prophezeihung aus; weßhalb dieselbe richtig unterschieden wird von der Ahnung oder der dunkeln Vorempfindung nahe bevorstehender Ereignisse; von der Vermuthung oder den Schlüssen der Wahrscheinlichkeit, nach denen man, von der Analogie oder den vorhandenen Ursachen geleitet, zukünftige Begebenheiten erwartet, an die Andere nicht denken oder nicht glauben; von der Wahrsagerei, der betrüglichen Vorhersagung zukünftiger Begebenheiten, an deren Eintreten man selbst nicht glaubt.

2. Ihr wesentlicher Inhalt und deren Erfüllung.

„Wir haben ein festes (festeres, nach dem Urtext), prophetisches Wort," sagt Petrus (2 Petr. 1, 19), worunter er den ganzen Kanon, das alte und neue Testament versteht. Diesen prohhetischen Charakter besitzt es wesentlich wegen der darin enthaltenen zahlreichen Prophezeihungen, von denen wir hier nur die wichtigsten erwähnen.

a) Die messianische Weissagung des alten Testamentes bildet die Krone und den Kern der biblischen Phrophetie, um den sich die übrigen Prophezeihungen, je nach ihrem Verhältniß zu diesem verheißenen Heil, in engeren und weiteren Kreisen anschließen. Wie nach der organischen Grundanlage im Reiche der Natur Alles stufenweis auf seinen Selbstabschluß in der persönlichen Kreatur, den Menschen abzielt, so strebt hier Alles auf den Fürsten des Gnadenreiches, den Gottmenschen in seiner ersten sowohl, als auch in seiner zweiten Zukunft hin. Gleich einem majestätischen Strom, welcher in seinem Laufe an Tiefe und Breite zunimmt, so gewinnt die messianische Weissagung an Kraft und Ausdehnung, je weiter sie durch die Jahrtausende wie ein Strom lebendigen Wassers dahinfließt. — Die Erfüllung dieser alttestamentlichen Weissagungen wird

durch die Evangelisten und Apostel Jesu Christi aufs deutlichste bezeugt.

b) Von der Zerstörung Jerusalems.

Von den zahlreichen Prophezeihungen alten und neuen Testamentes, welche sich auf die Belagerung und Zerstörung Jerusalems beziehen, erwähnen wir nur die hauptsächlichsten (3 Mos. 26, 14 ff.; 5 Mos. 28, 15 ff.; Jes. 29, 1. ff.; Hesek. 6 und 7; Jer. 26, 18; Micha 3, 12; Matth. 21, 33. ff.; 22, 1—7; 24; Marc. 13; Luc. 20, 9—19; 21; 23, 27—31): Ein freches Volk von unbekannter Sprache, an Schnelligkeit dem Fluge des Adlers gleich, soll aus fernem Lande wider die Juden heraufziehen, ihnen Alles rauben, sie belagern in allen ihren Thoren und ihre hohen und festen Mauern niederreißen. Es soll nur eine geringe Zahl übrig bleiben, die Andern sollen von den Feinden getödtet, der Stolz ihrer Macht vernichtet und ihre Städte zerstört und wüste gelassen werden. Jerusalem soll von allen Seiten belagert, Wälle, Schanzen und Thürme dawider aufgeführt und von der Stadt und vom Tempel kein Stein auf dem andern gelassen werden. Schwert, Hunger und Pestilenz werden mit einander dies ausrichten.

Christus war ausgerottet und die dem Volke und der heiligen Stadt bestimmte Gnadenfrist war verstrichen. Die Einwohner von Jerusalem hatten die Zeit der gnädigen Heimsuchung unbenutzt vorübergehen lassen und waren, nach dem Zeugnisse ihres berühmten Geschichtschreibers und angesehenen Heerführers Josephus, so in Gottlosigkeit versunken, daß er bekennt, „wenn die Römer nicht gekommen wären, so würde die Stadt von einem Erdbeben verschlungen, oder durch eine Ueberschwemmung weggespült, oder endlich durch Feuer vom Himmel zerstört worden sein;“ denn es sei daselbst ärger hergegangen, als einst zu Sodom. — Eine Katastrophe, wie die Weltgeschichte keine zweite kennt, brach dann durch die Römer über Jerusalem herein. So ging das Wort der Weissagung auf die erschütterndste Weise an der abtrünnigen Tochter Zions in Erfüllung.

c) Von den Juden. Mit der Geschichte Jerusalems steht diejenige der Juden im engsten Zusammenhange, so daß uns jene Weissagungen zur Betrachtung der auf Israel bezüglichen Prophezeihungen auffordern.

In 3 Mos. 26, 33. 36—39 lesen wir von Zerstreuung unter die Heiden, Verfolgung durch Feindes Schwert, einem verzagten, feigen Herzen; in 5 Mos. 4, 27 von einem geringen Volk, das übrig bleiben wird; in 5 Mos. 28, 25. 28. 29. 32—34. 37. 45—48. 58. 59. 63—67 vom geschlagen und verfolgt sein von Feinden, von Irr- und Wahnsinn; von Beraubung der Kinder und der Früchte des Landes, von einem Scheusal und Sprichwort allen Völkern, von beständiger Unruhe und Furcht; in Jer. 15, 4; 16, 13; 9, 16 von Verstoßung aus ihrem Lande in alle Königreiche in fremden Landen; in Hesek. 12, 15 von Wegwerfung ihres Silbers und Goldes; in Amos 9, 9 von einem Gesichtetwerden wie mit einem Sieb; in Hos. 3, 4. 5 von einer langen Zeit ohne König, ohne Opfer, ohne Altar, ohne Leibrock und Heiligthum.

Die buchstäbliche Erfüllung dieser uralten Weissagungen steht als eine aller Welt bekannte, unumstößliche Thatsache in der Völkergeschichte da. Walter Scott sagt von den Juden: „Sie waren in gleichem Maße von dem leicht- und abergläubigen Pöbel verhaßt, als verfolgt vom raub- und habgierigen Adel. Es gab nur etwa mit Ausnahme der fliegenden Fische, kein Geschlecht auf der Erde, in der Luft oder im Wasser, das so ohne Unterlaß, so allgemein auf eine gleich unbarmherzige Weise verfolgt gewesen wäre, als zu jener Zeit die Juden. Sie sahen sich bei jeder Veranlassung an Leib, Leben und Gütern der Volkswuth preisgegeben."

Zu diesen drei angeführten Punkten könnten noch diejenigen Prophezeihungen und deren Erfüllung angeführt werden, welche sich auf die umliegenden Länder und Völker beziehen, wenn nicht schon das bisher Gesagte die historische Wahrheit der biblischen Prophezeihungen hinlänglich bestätigen würde.

3. Einwendungen gegen die biblischen Prophezeihungen und Erwiederung derselben.

Die Möglichkeit derselben ist durch diejenige der Offenbarung erwiesen, indem sie im engeren Sinne nichts anders als eine specielle Offenbarung der Zukunft ist.

a) Die biblischen Prophezeihungen sind unnütz nach Kant: „Alle Weissagungen, die ein unablenkbares Schicksal eines Volkes vorherverkündigen, was doch von ihm selbst verschuldet, mithin durch seine freie Willkür herbeigeführt werden soll, sind unnütz,

weil man dem Schicksal doch nicht entgehen kann, und haben das Ungereimte an sich, daß in diesem unbedingten Verhängniß ein Freiheitsmechanismus gedacht wird, wovon der Begriff sich selbst widerspricht.“ Aehnlich macht schon Cicero den Einwurf gegen die Möglichkeit der Weissagung, daß Gott das Zufällige nicht vorhersehen könne. Denn sehe er es vorher, so müsse es auch gewiß sein, oder nothwendig erfolgen. Wolle man aber dieses behaupten, so werde alle Freiheit unsers Willens aufgehoben, an die wir doch nothwendig glauben müssen.

Dagegen ist zu bemerken:

1. daß Kant's Einwurf nur einen Theil der Weissagungen betrifft, weil sich nicht alle auf moralische Handlungen der Menschen beziehen;

2. daß es sich bei den angedrohten Gerichten nur dann um einen absoluten Beschluß, um ein unabänderliches Schicksal handelt, wenn der Gewarnte in seinem verkehrten Wesen eigensinnig beharrt (Hesek. 33, 9);

3. daß das Vorherwissen Gottes unmöglich die menschlichen Handlungen bestimmen kann, wie es die Lehre von der Allwissenheit Gottes zeigen wird;

4. die Prophetie will bei angedrohten Gerichten Buße (Jona 3, 9. 10; 4, 1. 2) und bei verheißenem Heil Glauben erwecken, zur Ausdauer im Dienste Gottes ermuntern und die Wege Gottes vor den Menschen rechtfertigen.

b) Es sind Klagen über die Dunkelheit der prophetischen Sprache und über die Unbestimmtheit und Undeutlichkeit der prophetischen Schilderungen erhoben worden; die Weissagung sei den heidnischen Orakelsprüchen gleich.

Die heidnische Divination ist zwar nicht bloßes Mittel zur Befriedigung des menschlichen Fürwitzes, sondern von dem Glauben ausgehend, daß das menschliche Leben in allen seinen Beziehungen Gegenstand einer göttlichen Vorsehung sei, sucht sie auf dem Wege der Ahnung und Zeichendeutung das dem menschlichen Geiste angeborne Bedürfniß, sich mit der Gottheit in Gemeinschaft zu wissen, zu befriedigen und einen steten Lebensverkehr mit derselben zu unterhalten. Die heidnischen Orakel sind aber zweideutig, ohne gegenseitige Beziehung, und erstrecken sich bloß über die allernächste

Zukunft. Wir finden in den Schriften der heidnischen Philosophen und Dichter nur wenige, zerstreute Weissagungen oder Orakelsprüche, welche bloß lokale und persönliche Anfragen zu beantworten scheinen [1], und zwar auf so flüchtige, gehaltlose Weise, daß sie nie gesammelt wurden, sondern bald in Verruf kamen und beinahe der gänzlichen Vergessenheit anheim fielen.

Anders verhält es sich mit den von den Propheten ausgesprochenen Weissagungen. Hier kommt die Hand des Herrn über sie, ihr Hellsehen ist dasjenige des Geistes Gottes, ein bewußtes Mitwissen des menschlichen Geistes mit dem Heiligen Geiste, der Vorsehung und des Vorhersehens. Die Prophetie stellt eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen, eine wirkliche geistige Lebensgemeinschaft mit Gott dar, die auf die Vollendung des Reiches Gottes nicht allein hinweist, sondern auch ein reelles Unterpfand ihrer einstigen Verwirklichung ist. Es ist hier eine lebendige organische Einheit im Walten der ewigen, allwissenden und allweisen Liebe. Obschon manche Prophezeihungen mit einander vermischt, zeitliche und geistliche Segnungen in einer Verheißung verbunden, größere und kleinere Begebenheiten unter einem Gesichtspunkt vereinigt sind, so deutet doch das prophetische Wort bestimmt auf das Eine hin, mit der bestimmten Versicherung der einstigen, wenn auch erst nach Jahrtausenden eintretenden Erfüllung. Die prophetischen Schriften wurden sorgfältig gesammelt, mit größter Gewissenhaftigkeit und Treue bewahrt und als Grundlage der gläubigen Hoffnung von Alters her bis auf unsere Tage mit heiliger Ehrfurcht betrachtet und festgehalten.

Die messianischen Weissagungen sind so klar, daß selbst das zu Christi Zeiten tief gesunkene Israel einen Messias erwartete, und daß der fromme Simeon nicht eher sein Auge schließen will, bevor

[1] So wurde die Verschwörung gegen Cäsar geweissagt, als dieselbe bereits schon angestiftet war und nachdem ihm vorher wie dem Pompejus und Crassus ein hohes Alter und ruhiges Ende prophezeit war. So sagen die Geschichtschreiber, daß Krösus große Summen Geldes für die Orakelsprüche verwandt habe, weil sich diese durch Geld erkaufen und günstig stimmen ließen. Da er sich durch dieselben in einen Krieg gegen Cyrus einließ, welcher ungünstig ausfiel, so beschuldigte Krösus in seiner Gefangenschaft das Orakel wiederholt der Falschheit.

er den Christ des Herrn im Tempel gesehen. Daß die Stelle in Micha 5, 1 verstanden wurde, beweist der Kindermord zu Bethlehem und daß man unter dem ‚Stern Jakobs‘ (4 Mos. 24, 17) den verheißenen Messias erkannt habe, sieht man daraus, weil der falsche Messias Coziba sich den Namen Barcochab (Sohn des Sternes) gab. Profan-Schriftsteller melden uns, daß das Gerücht von der nahen Ankunft des Messias selbst bis nach Rom gedrungen sei.[1] Ebenso deutlich schildert die Weissagung das Leiden und Sterben Christi (Jes. 53; Ps. 22, 15—20; 69, 21. 22), ferner die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und Israels Loos; so daß in diesen Ereignissen die erfüllten Weissagungen so groß und deutlich geschrieben sind, daß sie lesen kann, wer vorübergeht.

Die Dunkelheit mancher Stellen erklärt sich einestheils aus der den Propheten eigenthümlichen Sprache und häufiger Anwendung von Symbolen, welche aus den Werken der Schöpfung und Vorsehung, von der Geschichte der Juden und der mit ihnen verbundenen Völker genommen sind, und anderstheils aus der großen Ausdehnung der Weissagung, die oft weit über die Schranken der nächsten Zukunft bis in die entferntesten Zeiten hineinreichen. Die Auslegung der prophetischen Bildersprache hat ihre bestimmten Gesetze, welche so übereinstimmend und sicher sind, daß man vermöge derselben die Weissagung verstehen kann; auch müssen die dunkeln im Zusammenhange mit den deutlichen Stellen betrachtet werden. Je mehr die Zeit ihrer Erfüllung herannaht, desto mehr lüftet sich der Schleier, so daß mit der Zeit über alle ein alle Dunkelheit verdrängendes Licht aufgehen wird.

c) Wie gegen das Wunder, so erhebt der Rationalismus auch gegen die Weissagung seine Stimme und fügt zu den schon erwähnten noch andere Einwendungen hinzu.

1. Daß nicht nur viele dunkel, sondern nie erfüllt worden

---

[1] So schreibt Tacitus in seiner Geschichte von der Belagerung Jerusalems: „Wenn man glauben soll, wie es in den alten Büchern der Priester geschrieben steht, so soll der Orient zur selbigen Zeit das Uebergewicht erhalten und das Kaiserreich an einen aus Judäa Ausgegangenen fallen. Aehnlich sagt Suetonius: „Es war eine alte und ausgebreitete Meinung im Orient, daß die Götter das Kaiserreich für jene Zeit solchen Menschen versprechen, welche aus Judäa ausgehen werden.“

seien. So wurde gesagt, daß dem Abraham eine falsche Weissagung gegeben worden sei, daß sein Saame das Land zwischen dem Euphrat und Nil besitzen soll. — Es ist aber Thatsache, daß David diese Länderstrecke sich unterwarf und daß die Herrschaft Salomos sich soweit erstreckte (2 Sam. 8; 1 Chron. 18). Diese rationalistische Einwendung macht auch Voltaire, wenn er sagt, daß die Propheten den Juden so große Reichthümer, Herrschaft und Einfluß verhießen, daß ihre Weissagung nur durch den Besitz der ganzen bewohnten Welt realisirt würde. Nun hätten sie aber anstatt dessen ihr eigenes Land, ihre Macht und Herrschaft verloren, was die Prophezeihungen als falsche darthue. — Hierauf ist zu erwiedern, daß die Propheten nirgends solche überspannten Verheißungen verkündigten. Allerdings ward ihnen großes Heil, eine Fülle von Segnungen in geistlichen und leiblichen Gütern verheißen durch Den, der kommen soll Israel zu erlösen von seinen Sünden; doch ebenso deutlich heißt es, daß durch Abrahams Saamen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, und wurde an die Verheißung eben so klar die Bedingung des Glaubensgehorsams geknüpft. Ohnedies bedienten sich oft die Propheten in ihren Weissagungen der irdischen Güter als bloßer Bilder für die geistlichen Reichthümer. Und selbst das nun zerstörte Israel ist nicht ohne Verheißung der Wiederherstellung und Vereinigung mit dem Bundesvolke des neuen Testamentes. Die Zeit der Erfüllung aller Weissagung ist aber noch nicht gekommen, weßhalb jener Einwand, ganz abgesehen von dem schon bereits Erfüllten (Habak. 2, 3; Apg. 3, 21), grundlos ist.

2. Es sei schwierig nachzuweisen, daß der Gegenstand der Weissagung so beschaffen sei, daß er auf gar keine Weise durch rationelle Conjectur als wahrscheinlich vorhergesehen werden konnte, und daß nicht durch besondere Umstände, ohne alle Mitwirkung Gottes, in dem Menschen für Augenblicke ein Vermögen entstehen könne, die Zukunft vorherzusehen. So sagt Ammon, daß die Propheten gute Politiker gewesen seien, welche den Gegenstand ihrer Prophetie zum Studium gemacht und durch natürlichen Scharfsinn kommende, zukünftige Ereignisse wahrgenommen hätten. Christus selbst habe auf die Gabe der Prophetie verzichtet, so daß man von ihm keine Weissagung im neuen Testamente finde. Seine

Verkündigung von der Zerstörung Jerusalems sei keine Prophezeihung, weil sie nicht hinlänglich bestätigt sei. Er habe diejenige Auslegung angewandt, welche er in talmudischen und rabbinischen Schriften gefunden, und habe so manche alttestamentlichen Stellen, die eigentlich bloß von zukünftigen Veränderungen des jüdischen Staates handelten, auf sich bezogen und so die jüdische Idee von einem künftigen Messias benutzt.

Es hat allerdings schon Fälle gegeben, wo diese und jene Begebenheit so geschah, wie sie vorher vermuthet oder auch theilweise verkündiget wurde, doch besteht zwischen solchen nur theilweise vorausgesagten Vermuthungen und den bestimmten prophetischen Aussprüchen, zwischen den nur hie und da einzelnen und bloß theilweise eingetretenen Ereignissen und den buchstäblich erfüllten Weissagungen ein großer Unterschied. Die Propheten schildern mit großer Genauigkeit die Umstände, Personen, Ursache und Wirkung, Zeit und Ort. Welcher Politiker, so scharfsinnig und gewandt er sein mag, wollte es wagen solche Menge von Ereignissen, die sich über einen Zeitraum von Jahrtausenden und über die ganze Oberfläche der Erde ausdehnten, so bestimmt und genau zu prophezeihen? Durch welches natürliche Vermögen hätten solche nach ihrer Art ganz neuen, unwahrscheinlichen, allen Erfahrungen von dem gewöhnlichen Lauf der Dinge abweichenden, ja oft übernatürlichen Ereignisse geweissagt werden können? Wie das Reich Christi nicht von dieser Welt ist, so hat die Weissagung auch ihren Ursprung nicht in der Politik der Klugen dieser Welt, noch in irgend einem natürlichen Vermögen.

Wie schwer die Weissagung von der Zerstörung des Tempels von den Feinden Jesu angerechnet wurde, sehen wir aus den Anklagen gegen ihn, man hielt Solches für eine gotteslästerliche, strafwürdige Rede; obschon das jüdische Volk das römische Joch mit großem Widerwillen trug, so war doch kein Grund vorhanden zu glauben, daß es sich gegen Rom erheben und dieses Jerusalem zerstören werde, und doch prophezeihte der Herr beides, und nennt die römische Standarte den Greuel der Verwüstung (Matth. 24, 15). So waren besonders die letzten Reden Christi voller Prophezeihungen über seine eigene und seines Reiches Zukunft, und über der Welt Ende.

3. Es sei bloß zufälliges Eintreffen eines vorausverkündigten Ereignisses. Die Prophetie ist aber so umfangreich, so genau und in das Einzelne gehend, daß man ebenso gut sagen könnte, die heilige Schrift sei durch das Zusammenwerfen von Buchstaben auf bloßen Zufall hin entstanden. Es ist obiger Einwurf eine philosophische Ungereimtheit.

4. Es sei die Prophetie nicht echt, sondern durch spätere Zusätze gefälscht, welche man der Geschichte anpaßte, oder man habe die Geschichte gefälscht, indem man sie nach den passenden Prophezeihungen eingerichtet habe.

Die Weissagungen wurden von verschiedenen Männern zu verschiedenen Zeiten und unter den verschiedensten Umständen ausgesprochen, so daß eine Verabredung der einzelnen Schriftsteller unmöglich stattfinden konnte. Da die heiligen Schriften unter der strengsten Aufsicht der Priester, des ganzen Volkes Israel, und später unter derjenigen der ersten Christengemeinden waren, wie wir bei der Behandlung der Integrität des Kanon gezeigt, so wären etwaige Zusätze und Veränderungen bald entdeckt worden. Auch wurde auf falsche Prophetie im Gesetz Todesstrafe gesetzt (5 Mos. 18, 20; Jer. 14, 15; 28, 16. 17); das Wesen der falschen Propheten ist ebenfalls im alten und neuen Testament bezeichnet, wenn sie nämlich nahes Heil verkündigen, ohne auf die Bedingung des Heils zu dringen, und wird vor ihnen gewarnt (5 Mos. 18, 22; Matth. 7, 15. 16; Apg. 20, 29).

Jesaias, welcher im Todesjahr des Königs Usia als Prophet auftrat und noch im 15. Jahr des Hiskia als solcher wirkte, weissagte z. B. in den auch von Kritikern als echt anerkannten Stellen [1] (Kap. 13, 19) den Untergang Babels. Der Prophet schildert circa 250 Jahre vor Herodot, welcher noch ein Augenzeuge der Pracht und Herrlichkeit Babels war, die Zukunft der Stadt (13, 20—22; 14, 23) als eine Stätte der Verwüstung, wie sie heutzutage von keinem Augenzeugen getreuer beschrieben werden könnte. — Wenn die messianischen Weissagungen nach der Erscheinung Jesu sollten geschrieben worden sein, oder diese und jene Zusätze sollten erlitten haben, woher kommt es denn, daß Israel vor der Geburt Christi

[1] Siehe Knobel, Einleitung zu Jesaia, p. XXIII.

einen Messias erwartete, welcher zu Bethlehem geboren werden und von dem Hause Davids abstammen sollte. Das heutige orthodoxe Israel gründet sich jetzt noch in seiner Messiashoffnung auf jene alttestamentlichen Schriftstellen, die in ihren prophetischen Büchern zu finden sind. Daß Christus aber gekommen ist, beweisen die genauen Zeitbestimmungen von seinem Kommen in die Welt: der zweite Tempel steht nicht mehr; die 70 Jahrwochen Daniels sind schon vor 1800 Jahren verflossen; Davids Geschlecht existirt nicht mehr und das priesterliche Geschlecht Aarons ist nicht mehr nachzuweisen. Es ist ferner erwiesen, daß die Evangelien, welche von der Zerstörung Jerusalems weissagen, vor derselben geschrieben sind und wenigstens zwei von den Evangelisten dieselbe nicht erlebten. Eine Fälschung der messianischen Weissagungen ist weder durch Freunde, noch durch Feinde des Christenthums denkbar; indem die Juden keine Ursache fanden den Christen zu lieb ihre alten Weissagungen zu verändern und die Christen ebenfalls keinen Grund hatten solches zu thun, weil sie das alte im neuen Testament erfüllt zu sehen behaupten; auch weiß Jedermann, daß die Christen dasselbe alte Testament haben wie die Juden.

Den prophetischen Charakter des alten Testamentes schildert Pascal treffend, wenn er sagt: „Es ist ein großer Unterschied zwischen einem Buche, welches von einem Einzelnen verfaßt und dem Volk übergeben wird und zwischen einem Buch, das selbst ein Volk macht, wie die bekannte Verheißung, welche Abraham nach Palästina führte und das Volk Israel bildete."

Die Einwendung aber, daß man die Geschichte den Prophezeihungen angepaßt hätte, giebt die nicht zu leugnende Uebereinstimmung zwischen Geschichte und Prophetie zu, beweist sich aber, noch mehr wie jene, als einen verzweifelten Angriff. Jene leugnet die Echtheit der Prophetie, diese die Erfüllung derselben in der Geschichte. Eben so gut könnte man sagen, die Geschichte Napoleons sei bloß erfunden oder den französischen Nationalideen bloß angepaßt. Ohne eine historische Absurdität zu begehen, ist es nicht möglich den letzteren Einwand zu behaupten; denn die Thatsachen und Zeugnisse der Weltgeschichte sprechen zu deutlich, daß dieselben nichts anders als Erfüllungen der Prophezeihungen sind. Wer

Prophetie und Geschichte aufmerksam und vorurtheilsfrei betrachtet, wird erkennen, wie unhaltbar die angeführten Einwendungen sind.

4. Beweiskraft der biblischen Weissagung.

Wahre Prophetie, d. h. Vorausverkündigung zukünftiger Ereignisse und Vorauswissen des Namens, Charakters und Lebens solcher Personen, welche erst nach langen Zeiträumen geboren wurden, geht über das menschliche Vermögen und muß daher deren Quelle in dem allwissenden und ewigen Gott gesucht werden (2 Petr. 1, 20. 21), welcher seinen Knechten darin gezeigt, was hernach kommen soll und wird (Jes. 46, 10). Da die Bibel eine Menge solcher Jahrtausend alter Weissagungen enthält, deren Erfüllung zu den bedeutendsten Momenten der Weltgeschichte gehören, so sind dieselben ein sicherer Beweis dafür, daß dieses prophetische Wort alten und neuen Testamentes von Gott stammt, daß somit der Kanon die wirkliche Offenbarung, das Wort Gottes ist.

Origenes bezeichnet Wunder und Weissagung als den Beweis des Geistes und der Kraft (1 Cor. 2, 4) für die Offenbarung, und ebenso berief sich Justin in seiner ‚Apologie' auf die neutestamentlichen Erfüllungen der alttestamentlichen Weissagungen. Mit Recht wird auch noch heute die Weissagung dem Unglauben und Zweifel gegenüber als ein wichtiges Argument für die Beglaubigung des Kanon aufgestellt.

§ 17. Die Wirkung und der Inhalt des von den Offenbarungsvermittlern verkündigten Wortes.

1. Die Wirkung nach ihrer geschichtlichen Erscheinung oder was das Bibelwort in der Welt ausgerichtet hat.

Das Wort Gottes hat in der Welt die tiefgehendsten, großartigsten, anhaltendsten und herrlichsten Veränderungen hervorgerufen. Wem anders verdankt die christianisirte Welt ihre Civilisation, Bildung und Wissenschaft, als dem Einfluß des Evangeliums. Heute noch bringt die gläubige Aufnahme der christlichen Predigt den heidnischen Völkerstämmen eine neue Zeit, ihre Götzen sammt ihren Tempeln fallen in Trümmer, ihre Schwerter und Spieße werden zu Pflugschaaren, und aus der tiefen Finsterniß eines

gottentfremdeten, fleischlichen Lebens führt sie das Wort des Herrn zum wunderbaren Licht, um als ein heiliges Volk die Tugenden ihres Gottes und Heilandes zu verkündigen (Ephes. 2; Röm. 11). Die richtige Auffassung und gläubige Anwendung dieses Wortes bildet die edelsten, würdigsten Charakter, heilige Gottesmenschen, in Gesinnung und Handlung dem Vorbild Jesu ähnlich. Das Evangelium hat die humansten Institutionen und wohlthätigsten Anstalten ins Leben gerufen. Selbst Ungläubige müssen die wunderbare Macht dieses Gotteswortes anerkennen und bezeugen, daß die civilisirte Welt seinem heilsamen Einflusse das Meiste zu verdanken hat. Würden die moralischen Vorschriften des Wortes Gottes in Aller Herzen geschrieben sein und im Leben ausgeübt werden; würden die Völker regiert und die Unterthanen gehorchen nach dem Gesetz Christi; würden die Pflichten der Ehegatten, Kinder, Herren und Knechte so erfüllt, wie Gottes Wort es lehrt und einschärft; würde die Barmherzigkeit gegen unsere Schuldiger geübt, wie sie uns Jesus anbefiehlt; würde die Liebe gegen Gott und Menschen, wie die Bibel verlangt, in den Herzen wohnen: so würde aus einem solch allgemeinen Glaubensgehorsam gegen Gottes Wort ein Leben so selig als es nur Menschen genießen können; die Erde würde eine Wohnstätte des Friedens und der Gerechtigkeit, ein Vorhof des Himmels; es erschiene ein besseres als das von den Dichtern besungene goldene Zeitalter! Zu diesem hohen und seligen Ziele hat aber Gottes Wort schon eine unzählige Menge geführt und soll ihm noch gelingen die Fülle der Heiden und Israel zu Gott zu bekehren (Jes. 21, 11; Micha 4; Offenb. 20).

2. Diese in die Weltgeschichte so sichtbar eingreifende, heilsame Macht des verkündigten Wortes steht aber im engsten Zusammenhang mit dem Inhalt desselben.

Während die Juden einen lebendigen, persönlichen, heiligen, allmächtigen, allweisen und barmherzigen Gott anbeten, verehren die Griechen und Römer unheilige Wesen voller Launen, Lüste, Lüge und Bosheiten als ihre Götter. Während die Philosophie mit Furcht und Zittern ihre ersten Schritte that um die großen Probleme von der Weltschöpfung zu lösen, und Thales sie aus dem Wasser entstehen läßt, besaß Israel schon längst das einfache, aber große Wort: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.‘ Moses

gab dem Volk Israel, zur Zeit der dunkeln Vorgeschichte Griechenlands, den Dekalog, diese Grundlage aller gerechten Gesetze und der reinsten Moral. Ueber die Natur des menschlichen Herzens, und über die höchsten Güter und Pflichten dieses Lebens hatten die tiefsten Denker des Alterthums eine höchst unvollkommene, ja oft eine ganz falsche Ansicht; die heiligen Propheten schildern dagegen des Herzens verborgenste Tiefen auf eine solche Weise, als ob sie mit einem allsehenden Auge in den Falten dieses, eine unermeßliche Welt in sich bergenden Herzens, Alles deutlich gelesen hätten, und die höchsten Güter und Pflichten des Menschen werden von ihnen so dargestellt, daß sie der vollkommensten, idealsten Auffassung entsprechen. Während die heidnischen Religionssysteme das große Räthsel von den Widersprüchen des Daseins des Bösen auf die wunderlichste Weise zu lösen suchen, giebt des Herrn Wort alten und neuen Testamentes den sich noch alle Tage als Wahrheit bestätigenden Aufschluß, daß durch den Widersacher die böse Lust erzeugt (1 Mos. 3, 1—7), durch diese, wenn sie empfangen, die Sünde geboren werde, und wenn diese vollendet, daraus die Todesfurcht hervorgehe (Jak. 1, 15). Kein Zeugniß des Alterthums über das Wesen der Sünde kommt demjenigen des 51. Psalms gleich. Während Pythagoras durch seine Lehre von der Seelenwanderung dunkle trübe Schatten auf das zukünftige Leben wirft, läßt uns nicht nur das prophetische Wort aus seiner Zeit, wie durch einen lichten Vorhang ins himmlische, verklärte Leben schauen, sondern Salomo ruft schon aus: „Der Geist muß wieder zu Gott, der ihn gegeben hat." (Predig. 12, 7). Während die Weltweisheit der alten und neuen Zeit die für uns wichtigsten Fragen bis heute nicht im Stande war auf eine genügende Weise zu beantworten, zeigt uns das Evangelium den sichern Weg zum Vater, die vollkommene untrügliche Wahrheit und das ewige, selige Leben, indem es uns Christum als den Weltheiland verkündiget.

3. Inwiefern die Wirkung und der Inhalt des Kanon ein Argument für dessen Beglaubigung ist.

Da die Wirkungen der heiligen Schrift in der Welt historische Thatsachen sind, so sollte man dieselben um ihrer historischen Erscheinung willen, für ebenso überzeugend halten, als wie Wunder und Weissagung; redet man aber von der subjectiven Erfahrung und

insofern vom Erfahrungsbeweis des Wortes Gottes, so ist nicht zu leugnen, daß demselben ein weit größeres Heilsbedürfniß, als wie bei den übrigen entgegenkommen muß.

Die objective Seite des Beweises zeigt uns die Gotteswürdigkeit des Kanon, indem er nach Inhalt und Wirkung dem entspricht, was man von einer göttlichen Offenbarung erwarten darf und muß. Ein Jeder, welchem die Wahrheit ein theures, heiliges Gut ist, darf kommen und sehen, ob dieses nicht Worte des ewigen Lebens sind, ja ob es nicht das Wort Gottes ist.

Die subjective Seite des Beweises oder der Erfahrungsbeweis kann allerdings nur aus dem Glauben ans Wort entstehen, die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Wortes wird aber erst dadurch zur vollkommenen, unumstößlichen Gewißheit. Da dieser Beweis seinen Sitz im innersten Centrum des Geisteslebens, im Herzen hat, so ist er auch der mächtigste und wichtigste, das Endziel, zu dem all die übrigen hinführen sollen. Der große Heidenapostel Paulus stützt sein Bekenntniß des Glaubens ans Evangelium auf den Erfahrungsbeweis (Röm. 1, 16) und Christus legt demselben nicht weniger Gewicht bei, wenn er sagt: „So Jemand will deß Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede“ (Joh. 7, 17).

Die alten Apologeten Justin, Athenagoras, Tertullian und Clemens von Alexandrien wandten dieses sogenannte argumentum internum vielfach an. Während die Scholastiker des Mittelalters, so besonders Abälard, von dem Satze ausgingen, daß Vernunft und Glauben sich nicht widersprechen können, und so das Christenthum der Vernunft anbequemten, so steht die Reformation auf wesentlich praktischem Boden und legt den Hauptnachdruck auf lebendige, persönliche Herzensaneignung des Evangeliums im Glauben; dringt also mehr auf den Erfahrungsbeweis als auf dialektische Durchdringung der Offenbarung. Die neuere gläubige Theologie hat sich im Sinne Melanchthons auf diesen lebendigen, reformatorischen Standpunkt gestellt.[1]

---

[1] Wesley sagt: „Es giebt vier erhabene und mächtige Beweisgründe, welche uns hauptsächlich veranlassen, zu glauben, daß die Bibel von Gott sein

Wie die Welt ohne das Licht des göttlichen Wortes ein undurchdringliches Chaos ist, so ist die Bibel ohne Anerkennung ihres göttlichen Ursprungs ein unverständliches, verschlossenes Buch.

§ 18. Die Inspiration des Kanon.

Ist die Bibel eine von Gott eingegebene oder eine nur aus dem menschlichen Geist und menschlicher Weisheit hervorgegangene Schrift? Ist die Inspiration dieses Wortes eine bloß im weiteren oder im engeren Sinne des Wortes, und worin besteht dieselbe? Welche Sanction empfängt der Kanon durch die Inspiration? Auf diese Fragen soll die betreffende Lehre Antwort geben.

a) Der Begriff der Inspiration schließt folgende Momente in sich:

1. Die heiligen Schreiber haben nicht bloß als Menschen, sondern als vom Heiligen Geist erfüllte Diener und Werkzeuge Gottes geschrieben (2 Petr. 1, 21).

2. Der Antrieb zum Schreiben und die damit verbundene göttliche Leitung (impulsus ad scribendum und die directio divina) ist auf den Kanon als auf ein Ganzes zu beziehen, im Sinne von Matth. 26, 54; Joh. 5, 39, so daß der Inhalt desselben aus dem Antrieb und aus der Leitung des Heiligen Geistes hervorgegangen ist (2 Tim. 3, 16).

3. Die Hinzufügung oder Eingebung der Worte (suggestio verborum) selbst bezieht sich auf solche Stellen, wo es ausdrücklich heißt: ‚also spricht der Herr,‘ ‚der Herr sprach,‘ oder ‚schreibe,‘ wie in Jes. 8, 1; Offb. 1, 19; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14; 21, 5; 22, 6.

b) Die Schriftstellen, aus denen der Begriff der Inspiration gefolgert werden muß, beziehen sich:

1. auf die Stellen, welche eine Verheißung des Heil. Geistes für die Apostel enthalten. In Joh. 15, 26; Luc. 24, 48; Apg. 1, 4. 8 wird den Aposteln der Geist der Wahrheit verheißen, und in Joh. 14, 16. 17. 26; 16, 13 wird diese Mittheilung näher bestimmt als ein bleibendes Einwohnen,

muß: Wunder, Prophezeihungen, die Vortrefflichkeit der Lehre und der moralische Charakter der Schreiber" (Wesley's Predigten, 1. Aufl. Bd. II. p. 364).

als eine in die volle Wahrheit einführende Lehrthätigkeit. Am Pfingstfeste traf die Erfüllung der Verheißung ein; von nun an begannen die Apostel die Verkündigung des Evangeliums in Kraft des Heiligen Geistes; ihre Anordnungen und Belehrungen führen sie auf ihn zurück (Apg. 15, 28; 1 Cor. 7, 40; Ephes. 3, 5); sie fordern für dieselben die Achtung, welche dem Göttlichen gebührt (Apg. 5, 3. 4; 1 Thess. 4, 8); sie schreiben die höhere Einsicht in Gottes Rathschlüsse und Mittheilung derselben im Lehrvortrag ebenfalls dem Heiligen Geist zu (1 Cor. 2, 10—14).

Auch die alttestamentlichen Schriften werden als von Gott eingegeben (θεόπνευστοι) bezeichnet (2 Tim. 3, 15. 16). Christus sagt von David, daß er ihn im Geiste einen Herrn nannte (Matth. 22, 43); in Apg. 1, 16; 28, 25; Ebr. 10, 15 wird bezeugt, daß der Heilige Geist durch den Mund der Propheten zu den Vätern gesprochen habe; in 1 Petr. 1, 11 heißt es, daß der Geist Christi, d. h. der Heilige Geist in den Propheten war, kraft dessen sie nach der verheißenen Zeit der zukünftigen Gnade geforscht hatten.

Diese Aussprüche Jesu und seiner Apostel werden unter andern durch folgende Stellen bestätigt: 4 Mos. 11, 25; 2 Sam. 23, 2.

2. Alle Stellen, welche eine Weissagung oder Offenbarung enthalten, sind nach 2 Petr. 1, 21 ebenfalls Beweise für die Inspiraton der heil. Schreiber und ihrer Schriften, da die Enthüllung der göttlichen Reichsgeheimnisse in Lehre und Geschichte nicht aus eigner Forschung und Erfassung hervorgegangen, sondern in der erhebenden Kraft des Heiligen Geistes ihren Ursprung hat.

3. Das in Röm. 15, 4; 4, 23. 24 und 1 Cor. 10, 11 erwähnte Geschriebene wird durch 2 Tim, 3, 16[1] als eine von Gott

---

[1] Wiesinger erklärt das θεόπνευστος richtig, indem er sagt: „θεόπνευστος erläutert das von der Schrift prädicirte Vermögen, zur Seligkeit weise zu machen, indem es auf den göttlichen Entstehungsgrund desselben hinweist.“ Knapp, Wiesinger, Philippi mit den meisten Aelteren beziehen das πᾶσα γραφὴ auf die ganze Schrift nach allen ihren Theilen. Rothe übersetzt: jede Schrift ist gottgehaucht und versteht unter dem „jede“ mit Hoffmann: „Alles, was geschribeen steht“ und nimmt γραφὴ in dem

eingegebene Schrift erklärt, als nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung.

4. Nach Jesaia 8, 1; Offenb. 1, 11. 19 ff. müssen die Offenbarungsvermittler nach des Herrn directem Befehl schreiben.

c) Historische Entwicklung der Inspirationslehre.

Das klassische Alterthum hatte die Vorstellung, daß Alle, welche Großes und Gutes als Weise, Künstler und Dichter hervorbrachten, und im Zustande der Begeisterung wirkten, unter dem Einfluß eines göttlichen Anhauches des Geistes standen.[1]

Im alten Bunde wurde bei dem Volk der Offenbarung diese Ahnung von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zur Gewißheit und lebendigen Ueberzeugung, und besonders auf die Lehrthätigkeit der Propheten bezogen. Bei den Propheten heißt es: ‚der Geist Gottes kam über sie‘ (רוּחַ יְהוָה עָלָיו). Man dachte sich die Wirkung der Inspiration auf den Empfänger so stark, daß der Prophet nicht die Freiheit habe zu sagen was er wolle, sondern sagen müsse, was ihm der Geist gebe auszusprechen. So urtheilten auch Josephus und Philo, welch' Letzterer aber drei Stufen annimmt, von denen die höchste dann stattfindet, wenn Gott selbst redet in seinem eignen Namen, wobei der Prophet ganz zurücktritt; der niedrigste Grad ist, wenn der Prophet in seinem Namen spricht, wenngleich er Göttliches verkündiget; die mittlere schließt eine Mischung des Göttlichen und Menschlichen ein, wo der Prophet Gott frägt und Gott dann antwortet.

Zur Zeit der apostolischen Kirchenväter finden wir noch keine zusammenhängende und systematische Lehre über die

---

Sinn von „Schriftstelle," wie Marc. 12, 10; Luc. 4, 21; Joh. 19, 24. 37; Jak. 2, 23; wozu Matth. 4, 4. 7. 10 herbeizuziehen ist.

[1] So läßt Plato in seinem Dialog von der Begeisterung den Sokrates sagen: „Der Dichter kann nicht dichten, der Wahrsager nicht weissagen, wenn er nicht von der Gottheit begeistert und außer sich selbst versetzt wird. Die Gottheit nimmt ihnen das eigne Nachdenken und Bewußtsein und redet durch sie zu uns als durch ihre Boten und Bevollmächtigten." Sie heißen bei Homer, Cicero und Xenophon: ‚Gottbegeisterte, von Gott Eingehauchte, Begeisterte, Propheten‘ (*θεόφοροι, θεόπνευστοι, θεομάντεις,* Homer, Odyss. I. 347; Cicero, pro Arch. c. 8; Xenophon, Mem. I. 1; Cicero, de nat. Deor. 2, 66.)

Theopneustie; man schloß sich an die jüdische Vorstellung an. Diese Auffassung wird aber von den judenchristlichen, clementinischen Homilien als ein heidnischer Inspirationsbegriff bekämpft, und wird dagegen behauptet, daß vielmehr ein immer gegenwärtiges, mit Klarheit und Selbstbewußtsein erfaßtes, höheres Wissen, die Erleuchtung des göttlichen Geistes über Vergangenheit und Zukunft zu den Merkmalen des wahren Propheten gehöre.

Die alexandrinischen Kirchenlehrer, obwohl auf das Uebernatürliche besonderen Nachdruck legend, nahmen an, so besonders Origenes, daß die Propheten durch ihre geistige Gemeinschaft mit dem Wort (logos) zu der klaren Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten gekommen seien. Clemens hält aber Form und Wesen der Inspiration nicht auseinander und faßt in derselben Alles, wie Philo, als göttliche Wirkung. Justin, der Märtyrer, wandte Plutarch's Vergleich der menschlichen Seele mit einem musikalischen Instrumente so an, daß es der Propheten und Apostel einzige Aufgabe gewesen sei, sich rein der Wirkung des Geistes Gottes hinzugeben, damit das göttliche Plectrum[1] vom Himmel herabsteigend, sich der heiligen Männer wie einer Cyther oder Lyra bediene, um uns so die Kenntniß der göttlichen und himmlischen Dinge zu offenbaren. Eine richtigere Auffassung dieses Vergleiches finden wir bei Irenäus und Tertullian, bei welchen man Spuren von einer Anerkennung zweier Factoren, dem der göttlichen Wirkung und dem der Bedingung der menschlichen Eigenthümlichkeit, bei der Inspiration findet.

Durch die grammatisch-logische Exegese der antiochenischen Schule wurde das Dogma überhaupt und so auch dasjenige der Inspiration von der Tradition unabhängiger behandelt. Diese Methode wurde besonders veranlaßt in der Schrift Göttliches und Menschliches zu unterscheiden und die menschliche Seite derselben zu betonen. So leitet Chrysostomus die Differenzen in den Evangelien von der menschlichen Geschichtschreibung und ihrer Eigenthümlichkeit ab und sieht darin die Macht des göttlichen Geistes, sofern er den Menschen antrieb, sich an die

---

[1] Ein von den Alten gebrauchtes Instrument die Lyra zu spielen, wahrscheinlich ein Griffel von Elfenbein oder Holz.

Uebereinstimmung im Wesentlichen und Nothwendigen zu halten. Auch Hieronymus sieht bei seiner genaueren Forschung in den Mängeln der hellenistischen Sprachweise der Apostel nicht göttliche Causalität, sondern die Eigenthümlichkeit der menschlichen Organe; er glaubt sogar in Gal. 5, 12 bei Paulus die Beimischung eines nicht ganz reinen menschlichen Affectes zu erkennen, glaubt aber, daß die Gotteskraft des Wortes diesen scheinbaren Flecken vertilge. Theodorus von Mopsuestia, ein Hauptrepräsentant der antiochenischen Schule, vom Standpunkt der alt- und neutestamentlichen Oekonomie ausgehend, faßte die Inspiration so auf, daß der Heilige Geist jenen Autoren höhere Ideen mittheilte, deren sie sich noch nicht klar bewußt waren und daß er die Apostel nur in dem Verständniß des höheren Sinnes geleitet habe. Basilius, der Große (von Cäsarea) faßt in seiner Beurtheilung der Propheten das psychologische, subjective Element in's Auge, wenn er sagt: „So wie nicht jede Materie geschickt ist Spiegelbilder aufzunehmen, sondern nur die, welche eine gewisse Glätte und Durchsichtigkeit hat, so ist auch die Wirksamkeit des Geistes nicht sichtbar in allen Seelen, sondern nur in denjenigen, die nichts Schiefes oder Verkehrtes an sich haben." Augustin sagt von den Evangelisten, daß sie geschrieben: „wie ein Jeder sich erinnerte, wie es einem Jeden ums Herz war, entweder kürzer oder länger."

Die Inspirationslehre schritt in dieser Periode der Kirchenväter, namentlich durch den Einfluß der antiochenischen Schule, von der einseitigen jüdischen Auffassung bis zur Anerkennung einer mehr naturgemäßen Einwirkung des Heiligen Geistes auf den Inspirirten und der Unterscheidung zweier Factoren in deren Schriften.

In der darauf folgenden Periode des Mittelalters, in welcher die Dogmatik ihren Hauptausdruck in der Scholastik fand, und die Theologie von der immer mehr zur Herrschaft gelangenden Kirchenautorität gebunden wurde, erlitt auch diese Lehre eine Stagnation; trotzdem lassen sich einzelne freiere Stimmen hierüber vernehmen. Maximus, ein Mönch aus dem 7. Jahrhundert, welcher der dialektisch-contemplativen Richtung angehörte, beurtheilt die Inspiration nach der Analogie der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf den Menschen im Allgemeinen. Der Heilige Geist vernichte nicht die Kräfte der Natur, sondern mache die durch den

naturwidrigen Gebrauch zerstörten Kräfte wieder wirksam und nehme sie für den naturgemäßen Gebrauch in Anspruch. Agobard, Erzbischof von Lyon, vertheidigt sich gegen den Abt Fredegisius (9. Jahrhundert), welcher gegen jenen behauptete, daß in der heiligen Schrift Nichts gegen die Regeln der Grammatik gesagt sei, wenn nicht ein besonderer Grund vorliege; worauf der Erstere erwiederte, daß daraus die absurde Behauptung folgen würde, daß der Heilige Geist nicht nur den Sinn der Reden, sondern auch die körperlichen Worte selbst den Schriftstellern eingegeben hätte. Die Würde des göttlichen Wortes besteht nicht im Pomp der Worte, sondern in der Kraft der Gedanken. — Anselmus von Canterbury († 1109), der Vater der Scholastik des 12. Jahrhunderts, suchte die damals herrschende Inspirationstheorie für die Vernunft deutlich zu machen. — Peter Abälard, welcher in seiner dialektisch-speculativen Richtung den harmonischen Zusammenhang zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, zwischen der Geschichte und der Offenbarung zu vermitteln suchte, spricht sich in der Einleitung zu seinem Buche: ‚Sic et non‘ besonders frei aus, ‚nicht Alles sei auf gleiche Weise von der Inspiration ausgegangen.‘

Gegen das Reformationszeitalter hin begann mit der freieren exegetischen Forschung auch eine neue Entwicklung der Lehre. Erasmus sagt in einem seiner Briefe: „Es kommt uns nicht zu vorzuschreiben, auf welche Weise der Heilige Geist auf die Gemüther gewirkt hat. Er leitete die heiligen Schriftsteller so, daß er sie doch Menschen bleiben ließ. Die Lehre hingegen ist frei von allem Irrthum geblieben.“

Sämmtliche Reformatoren bekennen sich, wenngleich mehr negativ, zur freieren Auffassung, indem sie nicht ein buchstäbliches Inspirationsdogma geben. Luther macht die Apostolicität der Briefe nicht von der Inspiration, sondern von der Lehre von Christo abhängig. In seiner Vorrede zum Jakobusbrief sagt er: „Die Propheten haben ohne Zweifel in Mose, und die späteren in den früheren studirt und ihre guten Gedanken, vom Heiligen Geist eingegeben, in ein Buch eingeschrieben, worunter auch viel Heu, Stroh und Holz, und nicht eitel Silber und Gold und Edelsteine gewesen sind“. Dieselbe freiere Ansicht in Bezug auf die wörtliche Treue bei den Citaten und chronologische Richtigkeit giebt sich bei Calvin

in seiner Evangelienharmonie zu erkennen, und Zwingli läßt Christo allein Unfehlbarkeit zukommen. — In den dogmatischen Hauptschriften der protestantischen Kirche: in Melanchthon's Loci und Calvin's Institutio findet sich keine Lehre von der Inspiration vor; erst die späteren Bekenntnisse gingen mehr auf die Frage ein und ist dieselbe am stärksten in der Form. cons. Helvetici (v. J. 1675) ausgedrückt. Dieses Bekenntniß konnte jedoch in der reformirten Kirche nie zur allgemeinen Geltung kommen und ging schon nach wenigen Jahrzehnten seine bloß theilweise Gültigkeit gänzlich verloren. — In den lutherischen Symbolen ist die Inspiration mehr vorausgesetzt als ausgesprochen.

Zur Zeit der scholastischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts war man im Kampf wider die Tradition und die Socinianer, und man glaubte daher im Interesse der ausschließlichen, richterlichen Autorität der Schrift an der alten Vorstellung festhalten zu müssen; jemehr der Protestantismus im Buchstaben und Begriff erstarrte, desto mehr kam jene Ansicht des Confess. helv. zur Geltung. Im weitesten Umfange ist dieser Inspirationsbegriff der heiligen Schrift von dem gelehrten Prof. Voetius, zu Utrecht, zugeschrieben worden, indem er nicht nur jedes Wort in der heil. Schrift, auch die Interpunction nicht ausgenommen, als eingegeben betrachtet, sondern auch das, was die Schriftsteller schon zum Voraus gewußt haben, als ihnen von Neuem eingegeben glaubt. Die Bibel wurde wie ein dogmatisches Handbuch behandelt, das menschlich Mannigfaltige und Geschichtliche ward nicht verstanden, und die Schrift erscheint als ausschließlich göttliches Werk, in der das Menschliche nur die Stellung des verschwindenden, in willkührlicher Weise bloß berücksichtigten Momentes behält.

Später machte sich im Gegensatz zu dieser Ansicht eine andere als Ausfluß des Supranaturalismus geltend, welche von dem immer mehr um sich greifenden Rationalismus so viel kirchlichen Glaubensgehalt als möglich zu retten suchte. Die Inspiration wurde als eine bloß beistehende, leitende, vor Irrthum bewahrende betrachtet. — Pictet, Prof. in Genf (1702) bezieht die Inspiration bloß auf den Umfang der Offenbarungswahrheit und beschränkt die Offenbarung auf das den Aposteln Unbekannte; im

Uebrigen nahm er eine vor Irrthum bewahrende, göttliche Leitung an.

Mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts beginnt in Deutschland neben manchen Lehren des traditionellen kirchlichen Systems auch diejenige der Inspiration zu wanken. J. D. Michaelis († 1796), welcher den Uebergang vom Supranaturalismus zum Rationalismus bildete, sagt, daß er den Heiligen Geist nie gehört habe. Der Rationalismus erklärt auch hier Alles nach dem Maaßstab der Vernunft; die Inspiration ist nach seiner Ansicht bloß die Begeisterung, welche auch die Profan-Schriftsteller und Dichter zum Schreiben treibt und dabei leitet. Kein Wunder, daß man dann in der Schrift eine Menge von Widersprüchen und menschlichen Gebrechen fand. Vom deutschen und englischen Rationalismus beeinflußt, verneinen auch die amerikanischen Unitarier die specifische Inspiration der Schrift.

Die neuere gläubige Theologie sucht sich auf dem lebendigen Glaubensgrunde der Reformation zu bauen und in der Lehre von der Inspiration Freiheit und Treue ebenmäßig zu verbinden. Nach dem Resultat ihrer Forschung ist die Schrift durch und durch Gottes Wort, und durch und durch ächt menschliches Wort, wonach dieselbe den Charakter der wahren Gottmenschlichkeit mit dem der Erlösung selbst theilt.

Die verschiedenen Auffassungen über die Inspiration der Schrift lassen sich auf folgende drei Haupttheorien zurückführen:

1. Die Verbalinspiration, nach der Alles und Jedes in der Schrift den heiligen Schreibern durch den Heiligen Geist dictirt wurde, indem er sich derselben als seiner Instrumente bedient hat.

So sagt Gaussen, daß der Heilige Geist bei der Inspiration es nicht auf die Erleuchtung der biblischen Verfasser, die ja nur vergängliche Werkzeuge gewesen, sondern lediglich auf ihre Bücher abgesehen habe. Der Styl der heiligen Schreiber sei zu gleicher Zeit Gottes Styl. In Deutschland hat diese Anschauung in der lutherischen Kirche besonders in Rudelbach einen Vertreter gefunden. Ebenso schließt sich unter den deutschen Theologen R. Stier am meisten derselben an.

2. Die dynamische Inspiration, welche das Göttliche und Menschliche in der Schrift zu einem gottmenschlichen Worte

verbunden sieht, und die heiligen Schreiber zwar als inspirirte Werkzeuge des Herrn, aber nicht als willenlose Instrumente zur Abfassung der heiligen Schrift anerkennt.

Ueber die Selbstthätigkeit der heiligen Schreiber sagt Watson: „Es ist keine wunderbare Einwirkung auf das Gedächtniß (der h. Schreiber) nöthig, um an das zu erinnern, was sie noch im Gedächtniß hatten, oder eine That zu offenbaren, welche die Schreiber schon vollkommen kannten.“ [1] Merle d'Aubigné: „Wir wissen, daß es in der Schrift, wie im Christenthum im Allgemeinen und in jeder Lehre zwei Elemente oder Factoren giebt, das Göttliche und das Menschliche. Wir glauben, daß die heilige Schrift ganz von Menschen und ganz von Gott ist.“ Twesten: „Bei einer richtigen Ansicht von der Inspiration braucht man auch nicht zu leugnen, was neuere Theologen behauptet haben, daß der Antrieb zum Schreiben bisweilen aus dem Streben nützlich zu werden, bisweilen aus einer gegebenen Veranlassung entsprang; oder daß die Wahl des Stoffes aus dem, was Zeit und Ort erforderten, der Sachinhalt aus dem Vorrath der einem Jeden beiwohnenden Einsichten, die Anordnung und Ausschmückung aus seinen besonderen Fähigkeiten, der Ausdruck aus dem ihm geläufigen Sprachgebrauch zu erklären sei; nur muß dies Alles von der Wirsamkeit des Geistes nicht getrennt, sondern vielmehr als Etwas angesehen werden, was er, als das die heiligen Schriftsteller beseelende Prinzip, in ihnen theils hervorrief, theils bestimmte und benutzte.“ W. Nast: „Will man der heiligen Schrift das Menschliche absprechen, so entsteht die Ansicht von der Inspiration, welche die heil. Schreiber nicht als lebendige, selbstthätige Organe, sondern als unselbstständige, bloß passive Instrumente betrachtet, denen der Heilige Geist die Worte dictirt, willenlose Röhren, durch welche er redet. Mit Ausnahme wirklicher Weissagung, welche eigentlich nicht der Inspiration angehört, sondern ein Akt göttlicher Offenbarung ist, sind die Seelenthätigkeiten der inspirirten Schreiber nicht aufgehoben, sondern nur unter der Leitung und Einwirkung des den rechten Verstand

---

[1] Rich. Watson's, Biblical and Theological Dictionary. p. 489. In seinen ‚Theological Institutes‘ findet sich kein Artikel vor über die Inspiration.

gebenden Heiligen Geistes gestellt, wobei weder ein natürlich erworbenes geschichtliches Wissen um gewisse Thatsachen, noch eine vernünftig entwickelte Reflexion ausgeschlossen ist."[1] Ebenso Cooke: „Gott pflegt die natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes und die gewöhnlichen Mittel, so weit es für die Erfüllung seiner Absichten möglich ist, zu verwenden."[2]

Ein großer Theil von Theologen in der protestantischen Kirche nimmt verschiedene Grade der Inspiration an und folgen dabei in der Hauptsache der Theorie eines Franziskaners, Claudius Frassen, ein scholastischer Theologe des 17. Jahrhunderts. Der höchste Grad der Inspiration ist nach seiner Ansicht die Offenbarung solcher Dinge, welche den heiligen Schriftstellern vorher ganz unbekannt waren. Der zweite Grad ist derjenige, wenn Gott hinsichtlich der ihnen schon bekannten Thatsachen durch die Inspiration Irrthümer und Fehler verhütete, für Auswahl, Wahrheit und Umständlichkeit des Inhaltes und der Worte sorgte. Der dritte Grad besteht nach Frassen darin, wenn Schriften, die anfänglich vielleicht ohne Inspiration der Verfasser niedergeschrieben wurden, hinterher durch göttliche Autorität, oder von inspirirten Männern anerkannt und genehmigt wurden.

Zu dieser Anschauung bekennt sich unter Andern auch Doddridge, und Watson sagt: „Aber die Kraft der Inspiration war wahrscheinlich nicht bei jedem der heiligen Schreiber oder durch alle seine Schriften, was immer der Gegenstand sein mochte, in gleichem Grade vorhanden."[3] Cooke unterscheidet zwei Grade der Inspiration, den der wörtlichen Eingebung und denjenigen der Offenbarung und des Beistandes.[4] Philippi nimmt eine gesetzliche, prophetische und apostolische Inspiration an, also eine durch die Heilsökonomie bedingte. J. T. Beck und J. H. A. Ebrard betonen bei den verschiedenen Graden der Inspiration mehr die subjective Seite, so daß es bei derselben mehr auf die Persönlichkeit des Inspirirten ankommt. Martensen und Kahnis machen zwischen der Inspiration der Propheten und Apostel, welche sie bei

[1] W. Nast's Commentar, Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes. p. 114. [2] W. Cooke's Theology, p. 60. [3] Watson's Dictionary. p. 489. [4] Cooke's Theol. p. 60.

allen ihren Amtsverrichtungen überhaupt erfüllte, und zwischen derjenigen, welche sie bei der Abfassung ihrer Schriften besaßen, keinen Unterschied. In dem Grade aber, daß ein Wort, welches durch Schrift für alle Zeiten als eine Norm aufbewahrt werden soll, wichtiger ist als ein solches, welches bloß verkündiget wird, muß auch das erstere unter einem besonderen Einfluß des Heiligen Geistes aufgezeichnet werden.

3. Die Leugnung der Inspiration. Die Möglichkeit derselben wird vom Standpunkt der Endlichkeit des menschlichen Geistes und der menschlichen Sündhaftigkeit bestritten. Der menschliche Geist sei als endlicher und beschränkter kein geeignetes Organ für vollendete Wahrheitserkenntniß; er könne sich dem unendlichen Geist wohl annähern, niemals aber mit demselben zusammenfallen. Nach dem zweiten Argument ist eine reine Inspiration deßhalb möglich, weil die Sünde nicht nur den Willen, sondern auch die Erkenntniß trübe und verderbe.

Die psychologische Möglichkeit der Inspiration ergiebt sich aber daraus, daß es sich hier nicht um eine vollendete Erkenntniß, um ein absolutes Begreifen und Durchdringen des göttlichen Wesens handelt, da Paulus selber sagt, daß unsere Erkenntniß Stückwerk ist (1 Cor. 13, 9—12); sondern um eine Glaubenserkenntniß. Die Schranke der Endlichkeit des erkennenden Menschengeistes ist durch die Offenbarung selber innegehalten, indem sie in solchen dem Menschengeist faßbaren Formen der Endlichkeit geschieht.

In Uebereinstimmung mit dem zweiten Einwand sagt allerdings auch Paulus (1 Cor. 2, 14), daß der natürliche Mensch nichts vom Geist Gottes vernimmt und daher in geistlichen Dingen verkehrt richtet, und Niemand weiß, was in Gott ist ohne der Geist Gottes (ebend. V. 11). Zugleich bezeugen aber die Apostel, daß sie den Geist aus Gott empfangen haben, vermöge dessen sie wissen können, was ihnen von Gott gegeben ist, daß sie geistliche Dinge geistlich richten, ja auch die Tiefen der Gottheit erforschen. Zu behaupten, daß die Inspiration wegen der angebornen Sündhaftigkeit des Menschen unmöglich sei, heißt daher entweder die erneuernde und heiligende Kraft des Heiligen Geistes überhaupt, oder dessen Wohnen in den Aposteln leugnen. Das vom Heiligen

Geiste erzeugte Glaubensleben der Offenbarungsvermittler ist somit die Basis, auf welcher die Inspiration gegründet ist.

Nach dem Urtheil der Vernunft und nach dem kirchlichen System ist, nach Bretschneiders Meinung, zur sicheren Fortpflanzung und zum Gebrauche der Offenbarung nichts weiter nöthig, als daß der Codex der Offenbarung von Männern geschrieben sei, welche göttlichen Unterricht empfangen hatten, nicht aber, daß der Codex selbst ein Werk Gottes oder seines Geistes sei. So haben auch Semler, Michaelis, Morus, Ammon, Wegscheider u. A. die Vorstellung von einer Inspiration ganz aufgegeben. Göttlicher Unterricht ohne den Einfluß des göttlichen Lehrers, den Heiligen Geist, ist aber unmöglich. Die Nothwendigkeit der Inspiration erhellt einestheils aus der großen Wichtigkeit des Inhaltes der heiligen Schrift, welche die historischen Urkunden von der Erlösung enthält; anderstheils aus der menschlichen Schwachheit der Schriftsteller, welche von der Möglichkeit des Irrthums und des Strauchelns nicht ausgeschlossen waren und daher zur ungetrübten Ueberlieferung der göttlichen Offenbarung des direkten Einflusses des Heiligen Geistes, der specifischen Inspiration bedurften.

Die Wirklichkeit der Inspiration wird bezweifelt hinsichtlich gewisser Ergebnisse der Naturforschung, gewisser historischer, typographischer, chronologischer und anderer mehr äußerlicher, untergeordneter Angaben, in denen gewisse Stellen h. Schrift mit der Wirklichkeit oder mit sich selbst nicht übereinstimmen sollen. So spricht Rothe dem alten und neuen Testamente die Inspiration ab, nimmt aber dabei eine Theopneustie der Männer, aber nicht ihrer Schriften an; ebenso Baumgarten-Crusius. Wie aber die Schriftsteller inspirirt sein konnten, ohne daß es auch zugleich ihre Schriften sind, ist uns unklar.

Die neuere gläubige Exegese unterscheidet zwischen dem wesentlichen Kern der evangelischen Geschichte und der daran hängenden äußeren Zufälligkeiten; ersterer bleibt trotz der Differenzen, ja er wird dadurch sogar in seiner Wahrheit bestätigt, da es sich herausstellt, daß die Evangelisten nicht nach Verabredung oder eigner Erfindung geschrieben haben. Die historischen und chronologischen Widersprüche der Evangelien in der Schilderung des Lebens Jesu verdunkeln nicht einen einzigen Zug des Christusbildes, welches sie

mit Farben malten, die der Heilige Geist ihnen gab. „Wo die Wissenschaft," sagt Phil. Schaff, „das Dunkel noch nicht aufzuklären vermag, kann zum mindesten eine einstweilige Suspension des entscheidenden Urtheils in der Hoffnung, daß es einer weiteren und tieferen Forschung gelingen werde, zu genügenderen Resultaten zu gelangen, von der Ehrfurcht gegen Gottes Wort verlangt werden."

Da trotz den viel Tausend Varianten, bei einer solchen Mannigfaltigkeit von Personen und Entwicklungsstufen, Anschauungsweisen und Ausdrucksformen durch Jahrtausende hindurch, dennoch eine so wunderbare Einheit des Geistes in den kanonischen Schriften herrscht; da die Schriften alten und neuen Testamentes trotz ihrer oft mangelhaften Form des Ausdrucks in der Welt mehr ausgerichtet haben, als die vollendetsten Kunstwerke aller Meister der Weltweisheit; so muß man hiebei vernünftigerweise auf göttliche Causalität schließen.

d) Beweiskraft der Inspiration. — Da die heiligen Schreiber ihre Bücher nach ihrem eigenen Zeugnisse aus Antrieb und unter der besonderen Leitung, sowie durch Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben haben; da der Inhalt dieser Schriften ihre Aussage, d. h. die Inspiration derselben bestätigt: so besitzen wir im Kanon alten und neuen Testamentes das Wort Gottes; so sind wir alles Zweifels enthoben, ob wir in diesen Urkunden die untrügliche Grundlage für die christliche Glaubenswahrheit haben oder nicht. Obwohl die Beweiskraft des Inhaltes über derjenigen der Inspiration steht, so wird doch durch diese Lehre nicht nur der Ursprung des sonst unverständlichen Inhaltes des Kanon erklärt, sondern er erhält auch eine höhere Sanction.

§ 19. Ueber die Auslegung der heiligen Schrift.

Nachdem die Beglaubigung des Kanon als göttlicher Offenbarung durch innere und äußere Gründe dargethan wurde, so handelt es sich nun darum, wie wir aus der Quelle der Dogmatik zu schöpfen, wie wir die heilige Schrift zu lesen, auszulegen haben (Luc. 10, 26).

Um aus der heiligen Schrift den zur systematischen Theologie gehörenden Stoff richtig zu ermitteln, bedarf es: 1. der nöthigen

geschichtlichen und grammatischen Kenntnisse, resp. der biblischen Grundsprachen; 2. der Gabe sich in Anderer Anschauungs- und Ausdrucksweise hineindenken zu können, und 3. vor Allem Andern der Gabe des Heiligen Geistes, im Glauben an Christum, als dem Hauptinhalt der Schrift.

Diese drei Hauptpunkte finden ihre Begründung in der dreifachen Beschaffenheit des Schrifttextes, in seiner geschichtlichen, sprachlichen Form, in seiner individuellen Gestaltung der Gedanken und Anschauungen oder in der Art und Färbung des Ausdruckes, wie solche durch die individuellen Verhältnisse des Autors jeweilen hervorgerufen wurde, und endlich in seinem Geiste, dem innersten göttlichen Lebensodem. So ist weder die bloß grammatisch-historische, noch die bloß psychologische Auslegung genügend, sondern allein das beide in sich vereinigende pneumatische Verständniß des Einzelnen aus dem Ganzen und des Ganzen aus dem Einzelnen, im Lichte des Geistes Gottes; hierin ist das Grundprinzip aller gesunden, evangelischen Schriftauslegung enthalten.[1] Die klaren Haupt- und Grundstellen der heiligen Schrift sollen zur Erklärung der abgeleiteten und dunkleren Gegenstände dienen (Matth. 4, 4. 7). Bei der einzelnen Schriftstelle ist zuerst auf dem mechanischen Wege der Grammatik der Schriftsinn, resp. des Buchstabens, zu ermitteln und denselben dann vermittelst eines organischen, lebendigen Gedankenprozesses auf die ursprüngliche Idee zurückzuführen, so daß das geschriebene oder gesprochene Wort für den Leser oder Hörer wieder zu dem gemacht wird, was es dem Verfasser war, als es in lebendiger Frische seinem Geiste entstammte. Wie nun jene Hauptzeugnisse am festesten und allgemeinsten in das christliche Glaubens- und Erfahrungsbewußtsein übergehen, so darf und soll denn auch dieses, besonders in seiner Uebereinstimmung als Gemeinglaube, der Auslegung in freier organischer Weise mitbestimmend und bestätigend dienen. Wie nur ein dichterisches Gemüth den Dichter zu erklären vermag, so kann nur ein religiöser Sinn einen religiösen Schriftsteller, ein christlicher einen christlichen auffassen;

[1] „Und das ist über und vor Allem die sicherste Weise zu erforschen den Sinn der Schrift, so du aus Gegeneinanderhaltung und Wahrnehmung vieler Sprüche zum Verstande zu kommen dich befleißest." (Luther bei Walch III.)

wie Familienbriefe nur von Familiengliedern aufs Tiefste und Innigste verstanden werden, so ist es mit diesen Schriften des Vermächtnisses der göttlichen Vaterliebe. Der Heilige Geist selbst ist in letzter Instanz der ächte Erklärer seiner Worte; er ist des Menschen Geistes erleuchtender Führer zum hohen Ziele göttlicher Wahrheitserkenntniß, wenn sich dieser ihm als rechter Schüler hingiebt.

Die kirchlichen Bekenntnisse sollen bei der Schriftauslegung nur in so weit in Betracht kommen, als sie ein Ausdruck dieses aus der Schrift geschöpften Gemeinglaubens sind und unter ihnen sind es vorzugsweise die in der christlichen Kirche allgemein anerkannten Grundwahrheiten der christlichen Glaubenslehre.

Nach dem Aufhören jener ersten Zeit charismatischer Geisteswunder und geistlicher Erkenntnißfülle überhaupt, bahnt sich erst mit dem dritten Jahrhundert eine gründlichere Schriftauslegung an, die aber noch immer von jenem alexandrinischen Geist beherrscht wird, so daß auch Origenes einen dreifachen Sinn im Schriftwort sieht, wodurch Vieles mehr verdunkelt als erhellt wird. Eine einfachere und nüchternere Schriftauslegung finden wir dagegen schon bei Irenäus, wodurch im vierten und fünften Jahrhundert in der antiochenischen Schule eine auf philologischer und historischer Grundlage beruhende Exegese in Gang gebracht wurde. Diese vermochte aber wegen der überwiegend kirchlich-dogmatischen Richtung nicht durchzudringen, so daß auch Augustin hie und da wieder von einem vierfachen Schriftsinn sprach. So waren die Scholastiker des Abendlandes mit ihrem vorherrschenden Dogmatismus, eben so wenig wie die Mystiker mit ihrem Enthusiasmus und Quietismus für eine gesunde Schriftauslegung angethan. Erst zur Zeit der Reformation kam mit Hülfe der wieder erwachten humanistischen Studien und des lebendigen gesunden Glaubensgeistes eine nüchterne, gründliche Exegese zu Stande, worin namentlich Melanchthon und Calvin sich auszeichneten. Die hernach von dem Dogmatismus wieder beherrschte und vielfach verdorbene Schriftauslegung wurde dann von der neologischen Richtung mit ihrer einseitigen grammatisch-historischen Methode begierig aufgenommen, doch so, daß sie die Schrift auf immer radikalere Weise unterwühlte. Die neuere gläubige Theologie sucht nun auf Grundlage oben angegebenen Princips und einer

grammatisch-historischen, kritischen Behandlung eine immer unbefangenere und gründlichere Textesforschung herzustellen.

Abweichende, falsche Erklärungsarten sind demnach solche, welche in einem der Schrift fremden Geiste oder in einem derselben fremden Princip geübt werden. Dieses kann ein einseitig historisches oder traditionelles, eine zeitliche, vorübergehende Auffassung der Schrift, ein vorherrschend kirchlich-dogmatisches oder einseitig philosophisches Princip sein, wie wir es in der römisch-katholischen Kirche, in der sogenannten Mythenhypothese, in der Accomodationslehre, im starren Orthodoxismus und zersetzenden Rationalismus finden.

§ 20. Verwendung des exegetisch gewonnenen Stoffes zur systematischen Theologie.

Die Schriftstellen können entweder mit ausdrücklichen Worten einen Glaubenssatz enthalten z. B.: Gott war das Wort (Joh. 1, 1), oder es kann ein solcher durch logische Folgerung von einer Bibelstelle abgeleitet werden. Die so abgeleiteten Glaubenssätze wurden von den Mennoniten, besonders aber von den Jesuiten verworfen, um den Protestanten die Unentbehrlichkeit der Tradition und Concilienbeschlüsse fühlbar zu machen; sie forderten für alle Sätze einen wörtlichen Nachweis aus der Schrift. Das alte Testament wurde aber oft von Jesu und seinen Aposteln zu solchem Zwecke der Ableitung benutzt, z. B. Matth. 22, 31. 32; 5, 21. 22. 27. 28. ff.

Die Beweisstellen sind nach folgender Ordnung zu sammeln und zu verwenden:

1. Vor Allem sind es die deutlichsten, ausführlichsten und wichtigsten unter ihnen (sedes doctrinarum, Stellen, die ausdrückliche Lehrsätze enthalten), welche zusammengestellt und zu Grunde gelegt werden müssen; 2. dürfen die dunkeln Stellen und diejenigen, welche eine verschiedene Auslegung zulassen, nicht hiezu verwandt werden; 3. sind diejenigen, welche im Verhältniß zu andern einen scheinbaren Widerspruch enthalten, nach den unzweideutigen Stellen zu behandeln und zu verwenden; 4. sind die bildlichen Redensarten in eigentliche aufzulösen und die allgemeinen, ihnen zu Grunde liegenden Gedanken sorgfältig zu bestimmen; 5. müssen die in den

Schriftstellen enthaltenen Lehren auf Hauptbegriffe zurückgeführt werden, welche das Gemeinschaftliche aller Hauptstellen enthalten.

Die so gewonnenen dogmatischen Sätze sind sodann zusammen zu stellen, auf leitende Begriffe zurückzuführen (notiones directrices, leitende Begriffe), diese nach einigen Hauptwahrheiten zu ordnen und dann zu einem systematischen Ganzen mit einander zu verbinden.

Die Glaubensartikel zerfallen nach ihrer Bedeutung in Fundamentalartikel (articuli fundamentales), dahin gehören alle die Lehren, welche sich auf eine Gottesthat beziehen, die zu allen Zeiten den Grund des Heils bilden, und in solche, welche sich auf Gottes- oder Menschenthaten beziehen, von denen jetzt unser Heil nicht mehr abhängt (articuli non fundamentales), z. B. die Erhöhung der Schlange in der Wüste, der Thurmbau von Babel.

Die den Mittelpunkt bildende Grundlehre des christlichen Glaubens ist die Lehre von Jesu, dem Gottes- und Menschensohn, als dem Versöhner und Erlöser von der Schuld, Strafe und Macht der Sünde; um diese Fundamentallehre schließen sich dann die übrigen in engeren und weiteren Kreisen an und finden in der Lehre von der christlichen Vollkommenheit ihren vollendenden Ausdruck.

Hahn hält die Lehre von Jesus Christus, dem Gottes- und Menschensohne, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, als Grundlehre (1 Cor. 3, 11); nach Bretschneider ist es das materiale Princip der evangelisch-lutherischen Dogmatik, die Lehre von der Erbsünde und deren Strafbarkeit und der daraus entspringenden Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum oder die Lehre von Jesu Christo als dem Erlöser von der Schuld und Strafe der Sünde. Ebenso bei de Wette; nach Philippi ist es die Lehre von der Versöhnung.



3. Abschnitt.

Die Geschichte der Dogmatik.

Die Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs bildet den Ausgangspunkt der Dogmengeschichte, es hat somit die Dogmatik ihre genetische Entwicklung, ihre Geschichte. Die Betrachtung derselben in der Einleitung soll eine richtige Beurtheilung der evangelischen Glaubenslehre bezwecken; es lassen sich hiebei folgende Perioden unterscheiden:

§ 21. Die Dogmatik der alten Kirche.

Die ersten Anfänge zu einer solchen gingen von Alexandrien aus, in dem dreitheiligen Werke von Clemens (λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, παιδαγωγὸς καὶ στρώματα), die erste Schrift zeigt die Nichtigkeit des Heidenthums, die zweite enthält die christliche Sittenlehre und die dritte enthält die gnostischen Lehren mit andern Erörterungen bunt durcheinander gemischt, woher der Name kommt, der so viel als bunter Teppich bedeutet. Es fehlt diesem Werke aber noch ein durchgeführtes System. Die Idee von einer christlichen Glaubenswissenschaft finden wir zuerst bei Origenes, der von seinem Vater, einem gelehrten Grammatiker, eine vielseitige literarische Bildung erhielt und vom Neoplatonismus beeinflußt war. In seinem Werke: ‚Ueber die Anfänge‘ (περὶ ἀρχῶν) setzte er die speculativ-dogmatische Richtung des Clemens fort und entwickelte die alexandrinische Gnosis systematisch. In der nächsten Zeit waren es besonders die christologischen Fragen, welche vorzüglich von Athanasius in seinen Reden gegen die Arianer behandelt wurden, während im Abendland bei Augustinus das Verhältniß von Sünde und Gnade, die anthropologischen Fragen bestimmt und am schärfsten ausgeprägt wurden. Für das trinitarische und christologische Dogma ist das Lehrbuch von Johannes von Damaskus, ‚Quelle der Erkenntniß,‘ (πηγὴ γνώσεως) wichtig, in welchem er im 3. Theil die bisherigen dogmatischen Resultate der griechischen Kirche bis zum 8. Jahrhundert systematisch verarbeitete.

Vincentius Serinensis († 450), ein Semipelagianer, stellte in seinem ‚Commonitorium‘ die Regeln über die kirchliche Wahrheit zusammen, worin er den Häretikern das Ansehen des göttlichen Wortes und die Ueberlieferung der katholischen Kirche entgegensetzt. Die dogmatischen Sätze der Kirchenväter wurden von den sogenannten Compilatores gesammelt, so u. A. von dem Semipelagianer: Gennadius Massiliensis und Isidorus Hispalensis († 636). In dem Werke ‚De divisione naturæ‘ wurde von Scotus Erigena die Mystik dem Abendlande vermittelt. Die 5 Bücher handeln von Gott und seiner Erkenntniß; von den idealen Principien der Welt und dem Logos; von der wirklichen Welt; vom Menschen und von der Rückkehr der gefallenen Welt zu Gott.

§ 22. Dogmatik des Mittelalters.

In dieser Periode wurde die kirchliche Lehre durch die Scholastik weiter fortgebildet, d. h. durch die Philosophie, besonders der aristotelischen, begrifflich verarbeitet und systematisirt. Es zieht sich daher durch die ganze Geschichte der Theologie des Mittelalters der Gegensatz des Realismus und Nominalismus hindurch. Im Anfang herrschte bis zum 13. Jahrhundert der platonische Realismus, nach welchem die allgemeinen Ideen und Begriffe das Wesentliche sind (universalia ante rem), so besonders bei Augustin. Den Uebergang zum Nominalismus bildete der aristotelische Realismns, welcher das Allgemeine nur im Besonderen wirklich sieht (universalia in re), woraus dann Roscellinus, der Gründer des Nominalismus folgerte, daß die allgemeinen Begriffe nur Nomina, nicht Dinge (res) seien.

Der erste Repräsentant des Realismus und hauptsächlichster Gegner von Roscellinus war Amselm von Canterbury (geb. 1033 zu Aosta, in Piemont, † 1199). Die Scholastik nahm mit ihm ihren Anfang und war in ihren beiden Hauptrichtungen des 12. Jahrhunderts, der kirchlich-religiösen und dialektisch-wissenschaftlichen, der mystischen und der speculativen schon durch den Gründer vertreten. Er stellte den berühmten ontologischen Beweis auf, welcher aus der Idee des Absoluten die Existenz Gottes folgert. Der Nominalismus wurde wegen seiner trinitarischen Lehre als Tritheismus verurtheilt und als Häresie auf lange Zeit gemieden. Peter

Abälard († 1142) suchte mit Hülfe des aristotelischen Realismus die Trinität zu construiren und zwar als Macht, Weisheit und Güte (potentia, sapientia und benignitas); er machte aber den Glauben von der Erkenntniß abhängig und die kirchlichen Dogmen zu Problemen der Dialektik. Sein Gegner, Bernhard v. Clairvaux, stand dem Gegensatz des Realismus und Nominalismus fern und leitete die Erkenntniß nicht von der Dialektik ab, sondern von der Contemplation und der inneren Lebensgemeinschaft mit Gott. Die Victoriner (Hugo, Richard und Walter a St. Victore) setzten seine Mystik fort und war besonders der Letztere ein leidenschaftlicher Gegner der Scholastik. Peter Lombardus († 1164) stellte den ganzen Lehrstoff der Kirche zusammen und bekannte sich zur Scholastik. Sein Buch wurde die Grundlage der vielen folgenden commentirenden dogmatischen Werke.

Im dreizehnten Jahrhundert gelangte die Scholastik durch die ausgedehntere Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie zu ihrer Blüthe und wurde besonders durch die Dominikaner und Franziskaner vertreten. Das größte wissenschaftliche Erzeugniß des Mittelalters stammt vom einem Schüler des Dominikaner Albert Magnns, von Thomas Aquinas († 1274), dessen Lehrbegriff zur Norm der katholischen Kirche erhoben wurde. Seine ‚Summa totius theologiæ‘ enthält 3 Theile: 1. über Gott, 2. über den Menschen, 3. über Christi Person und Werk und von den Sakramenten. Duns Scotus, der Stolz der Franziskaner, faßt Gott nicht wie Thomas Aquinas als absolute Substanz, sondern als freies Subject und betont in Gott die voluntas, im Sinne des Beliebens. Ebenso weicht er von Th. Aquinas in der Auffassung von der Erbsünde und der unbefleckten Empfängniß der Maria ab, von jener lehrt er, daß sie bloß in etwas Privativem bestehe, während Thomas beides das Privative und Positive bei der Erbsünde behauptet; von der Maria sagt Letzterer, daß sie zwar von der persönlichen Sünde, nicht aber von der der ganzen menschlichen Natur anklebenden Sünde gereinigt worden sei, Duns Scotus nimmt dagegen auch das Letztere an. Seine Richtung ist die der kritischen Reflexion, mit ihr beginnt die Skepsis und ihre Auflösung der nur scheinbaren Einheit von Glauben und Wissen, der Theologie und Philosophie.

Durch das Ueberhandnehmen des Formalismus, welcher sich

im dialektischen Spiel und in der Sophistik gefiel, und ebenso durch den Einfluß des Nominalismus, der die Trennung der Theologie und Philosophie beförderte, wurde der Verfall der Scholastik herbeigeführt. In Wilhelm Occam (doctor invincibilis) tritt der Nominalismus schon bei seinem Anfang ganz ausgeprägt auf: „unsere allgemeinen Begriffe von Gott sind nur fictiones, eigne Gebilde, also kein bestimmtes Wissen und keine feste Stütze des Glaubens, diese ist allein in der Offenbarung enthalten, deren einzige Inhaberin und Auslegerin die Kirche ist.“ Während in Paris der Nominalismus herrschend wurde, so hielt man in Oxford den Realismus fest, so von Wycliffe, wozu auch Huß sich bekannte. Der letzte Scholastiker im engeren Sinne war Gabriel Biel in Tübingen († 1495), welcher die Lehrsätze Occam's vertheidigte und Nominalist war.

Mit dem Verfall der Scholastik löste sich die Mystik immer mehr von ihr ab und gelangte besonders am Rhein und im Dominikanerorden zu ihrer Blüthe. Der tiefsinnige, speculative Dominikanerprovinzial Meister Eckardt († 1329) wurde der Vater der deutschen, speculativen Mystik; in seinem überschwänglichen Gottesgefühl ging er so weit, daß er die Grenze zwischen Gott und dem Menschen zu verwischen drohte und sich so dem Pantheismus näherte. Biblischer und praktischer hingegen ist die Mystik des gewaltigen Predigers Tauler († 1361), dessen Thema die innerliche Lösung der Seele von aller Kreatur und Ichheit ist. Ungefähr am Ende des 14. Jahrhunderts wurde von einem Mystiker die „deutsche Theologie“ herausgegeben, deren Thema die Vermenschung Gottes in Christo und die Vergottung des Menschen durch Christum ist. Luther bemerkte über dieses Werk, ‚daß es ein edles Büchlein vom rechten Verstand‘ sei, und zeige was Adam und Christus sei, und wie Adam in uns sterben und Christus erstehen soll. Eine Versöhnung der Scholastik mit der Mystik wurde besonders von Gerson († 1429) versucht.

Mit dem, daß die normative Autorität der Schrift geltend gemacht wurde, bahnte sich innerhalb der theologischen Wissenschaft eine Reform der Kirche an. So bildete bei Wycliffe die alleinige Autorität der Schrift das formale Princip seines theologischen Systems im Trialogus, die Ehre Gottes sein materiales, woraus die

Verwerfung aller Abgötterei, auch der Werkgerechtigkeit und die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi folgt, deren Heil im Glauben angeeignet wird und zwar nach Maßgabe der unbedingten Gnadenwahl. Joh. Huß († 1415), obwohl von Wycliffe beeinflußt, war in der Lehre evangelischer. In seiner Hauptschrift: ‚De ecclesia' theilt er mit Wycliffe den Satz, daß in der Kirche die Gesammtheit der Prädestinirten sei. Unter den Vorgängern der protestantischen Theologen zeichneten sich, besonders in den Niederlanden, u. A. Joh. v. Goch, als ein biblischer und augustinischer Theologe aus; ebenso Joh. Wessel († 1489), in welchem sich Dialektik und humanistische Bildung mit der Mystik verband. Luther sagt von ihm: „wenn ich den Wessel zuvor gelesen, so ließen meine Widersacher sich dünken, Luther hätte Alles von Wessel genommen, also stimmt unser beider Geist zusammen." Joh. v. Wesel († 1481) predigte im augustinischen Sinne die freie Gnade in Christo und bekämpfte die kirchliche Werkgerechtigkeit.

So wirkten Humanismus, Geist der Kritik und Schriftstudium zusammen, um die in menschliche Knechtschaft und Irrthum gerathene Kirche auf die neue Bahn evangelischer Wahrheit und Freiheit zu bringen.

§ 23. Die protestantische Dogmatik des Reformationsjahrhunderts.

Wie die Reformation aus dem Heilsbedürfniß hervorgegangen, in der Glaubensgerechtigkeit das Heil und im rechtfertigenden Glauben den Heilsweg erkannte, so ist die erste Dogmatik der Reformationszeit, von Melanchthon[1] geschrieben, wesentlich Heilslehre. Jeder Lehrgegenstand wird in derselben in einem besonderen Kapitel oder sogenannten locus behandelt, und die einzelnen loci sind nach dem Gang des Römerbriefes zusammengestellt. Die erste Ausgabe erschien in Wittenberg 1521. Luther rühmte das Werk als ein unüberwindliches und unsterbliches. Von Gott und der Schöpfung handelt diese Glaubenslehre nur in beschränkter Weise und läßt das Dogma von der Trinität und der Person Christi in der ersten Ausgabe noch unberührt; dagegen werden darin die Lehre von der

[1] Loci communes rerum theologicarum.

Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium sehr ausführlich behandelt. Bis zu Melanchthon's Tode wurden gegen 80 deutsche und lateinische Auszüge und Abdrücke davon veranstaltet. In der Folge erweiterte Melanchthon nicht allein diese loci, sondern veränderte auch manche Lehre derselben; so nahm er den früheren Determinismus zurück und modificirte die Abendmahlslehre und Ausschließlichkeit der göttlichen Gnadenwirkung, wodurch der melanchthonische Lehrtypus zwischen den lutherischen und calvinistischen zu stehen kommt. Die meisten dogmatischen Lehrschriften der nächstfolgenden Zeit waren nach diesen loci gebildet. Chr. Pezel gab einen Codex des ganzen melanchthonischen Lehrbegriffes heraus. Der bedeutendste Commentator Melanchthon's und größte lutherische Dogmatiker der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist Martin Chemnitz, der nebst seinen beiden Werken, ‚Examen concilii Trident.‘ 1565—73 und ‚De duabus naturis in Christo‘ 1571, einen Commentar zu Menlanchthon's loci ausarbeitete; nach seinem Tode von Polycarp Leyser herausgegeben. Heerbrand's Compendium 1573 enthält den Inbegriff der lutherischen Lehre in katechetischer Form. Hafenreffer's Loci theolog., 1600 und 1603, streng symbolgerecht gehalten, wurden für ein halbes Jahrhundert das dogmatische Lehrbuch in Württemberg.

Zwingli wollte, von einem praktisch-kirchlichen Bedürfniß ganz abgesehen, in seinem ‚Commentarius de vera et falsa religione‘ 1525, die evangelische Lehre zu einem wissenschaftlichen Zweck systematisch darstellen. Nach einem einleitenden Abschnitt de vocabulo religionis, in dem er die Religion als das gegenseitige Verhältniß Gottes und der Menschen definirt, handelt er im 1. Kapitel de deo, worin er weniger das Wesen Gottes, als dessen Erkenntniß zu entwickeln sucht. „Die Offenbarung, welche wir hiezu bedürfen," sagt Zwingli, „fließt aus der Gnade Gottes und kann vom Menschen nur im Glauben erfahren werden." Im 2. Kapitel de homine stellt er den Menschen in seinem jetzigen Zustand der Sündhaftigkeit und Blindheit dar und im 3. Kapitel de religione geht er auf den status integritatis und geschehenen Fall zurück und zeigt, daß nun keine andere Religion als die der Versöhnung und Erlösung mehr möglich sei. Das 4. Kapitel de religione christiana handelt von dem Werk Christi, als der Erlösungsthatsache; das 5. Kapitel

de evangelio, von der Versöhnung; das 6. Kap. de poenitentia, von der Lehre der Heilsaneignung; das 7. Kap. de lege; das 8. Kap. de peccato, von der Heiligung und von dem Verhältniß des Gesetzes zu derselben; das 9. de peccato inspiritum sanctum, vom Unglauben als der Hauptsünde, der einzig wahrhaft verdammenden Sünde; das 10. Kap. de clavibus, von der Unterscheidung der göttlich richterlichen Gewalt von dem menschlich, kirchlichen Amte; im 11. Kap. entwickelt er die Lehre von der Kirche, woran sich die Kap. 12—18, von der Lehre von den Sakramenten, anschließen und in den Schlußkapiteln ist eine Polemik gegen die papistisch und anabaptistischen Irrthümer enthalten. Die einzelnen Punkte werden in ihrem Zusammenhange mit den vorigen und dem Ganzen sowohl, als aus den betreffenden Schriftstellen abgeleitet. Es finden sich in Zwingli's Werk bereits die dogmatischen Eigenthümlichkeiten der reformirten Lehre.

Die bedeutendste Dogmatik jenes Jahrhunderts, die sich durch wissenschaftliche Durchdrungenheit, Klarheit und Wärme des Vortrages auszeichnet, ist Calvin's ‚Institutio religionis christianæ' 1535—59, welche bald ins Spanische, Englische, Ungarische, Französische und Deutsche übersetzt und über ganz Europa verbreitet wurde.

Calvin vereinigt in diesem Werk die zwinglianische Speculation und Systematik mit der melanchthonischen, dogmatischen Abrundung und Abschließung. Der Eintheilung liegen die 3 Artikel des Symbolum apostolicum zu Grunde und indem er die subjective Heilsaneignung des Einzelnen von der Kirche, als dem Complex der objectiv äußeren Gnadenmittel, trennte, gewinnt er noch einen 4. Theil, den von den Gnadenmitteln. Jedes Kapitel beginnt mit der Entwicklung des betreffenden Lehrstoffes aus der heil. Schrift und der analogia fidei, dann folgt entweder noch eine specielle Beweisführung über einzelne Streitpunkte oder genauere begriffliche Darlegung der einzelnen Momente, hierauf meistens ein Abschnitt vom Gebrauch (de usu) und endlich eine ausführliche Polemik gegen Irrlehren. Die Definitionen und Distinctionen sind in der Regel scharf, doch hat man dabei zu beachten, ob dieselben einen Begriff allseitig oder nur zu einem bestimmten Gegensatz entwickeln wollen; auch sein Terminus ist ein oft verschieden angewandter, woraus häufig Mißverständniß und Verwirrung entstehen können. Seine Größe

liegt weniger in der Punktation der einzelnen Dogmen, als in der Durchbildung des Systems, und der dogmatische Reichthum seines Werkes besteht darin, daß alle zur Ausbildung eines Dogmas nöthigen Ideen in demselben vorhanden sind. Der leitende Grundgedanke in dem Werke Calvin's ist die absolute Prädestination, welche er gegen die Reactionen behauptet, und welche mit der einseitigen Richtung des christlichen Gefühls und der starren dialektischen Consequenz zusammenhing.

Melanchthon, Zwingli und Calvin sind im engeren Sinn die grundlegenden Dogmatiker, an welche sich in der Folge bei der confessionellen Trennung einzelne Schulen anschlossen. So wurde eine derselben durch Petrus Martyr Vermilius, einem Florentiner, in der deutschen Schweiz gebildet. Er war aus der römischen Kirche ausgetreten und wirkte in Straßburg neben Bucer, Capito, Calvin, und wurde später aus England nach Zürich berufen. Antistes Gualter in Zürich gab dessen Schriften heraus unter dem Titel: Petri Martyris Vermilii loci communes, 1580. Vermilius steht in vielen Hinsichten auf zwinglianischem Standpunkt. Bullinger, Zwingli's Freund und Nachfolger, schrieb 1556 ein ‚Compendium religionis christianæ,' worin er die absolute Prädestination im soteriologischen Theil umgangen und lutherisch modificirt hatte; Object und Inhalt der Prädestination ist ihm Christus. Die Dogmatik ist in einem anthropologisch-soteriologischen Geist abgefaßt, er will darin Alles zum Heil Nothwendige behandeln. Die Form des Werkes ist compendiös, scharf und bestimmt. Zu dieser Schule gehören: Musculus, 1549 Professor in Bern, Aretius, ebenfalls Berner Theol., Polanus, Prof. in Basel 1609, und Wollebius, Antistes in Basel, welcher 1626 sein vortreffliches ‚Theologiæ compendium' schrieb. Obwohl die Schrift einfach und kurz, so ist sie doch dem Inhalt nach ausgezeichnet. Ebrard nennt ihn den geistvollsten Dogmatiker, welcher je gelebt habe, einen wahren Petrus Lombardus. Wolleb ist der Vater der reformirten Scholastik und bildet den Uebergang von der Compendienform zur scholastischen. Besonders wichtig ist Grynäus in Basel durch seine Bekämpfung der Prädestination.

Mit der reformirten Schule der deutschen Schweiz ist die deutsch-reformirte verwandt, an deren Spitze die Verfasser

des Heidelbergerkatechismus, Ursinus und Olevianus stehen. Zacharias Ursinus, geb. zu Breslau 1534, war ein Schüler Melanchthon's und Freund Calvin's, und wurde als Professor der Theologie nach Heidelberg berufen. Caspar Olevian, geb. zu Trier 1536, war ein Schüler Calvin's zu Genf und Bullinger's zu Zürich. Von seinen Studien heimgekehrt, wirkte er daselbst reformatorisch und ward 1561 Professor der Theologie in Heidelberg. Im ersten Jahr seiner dortigen Wirksamkeit bearbeitete er mit Ursinus gemeinsam den Heidelberger Katechismus. Ursinus schrieb eine ‚Explicatio catecheseos‘ und 1574: ‚Exegesis veræ doctrinæ de Sacramento et Eucharistia‘ (auch ins Deutsche übersetzt), und 1575 schrieb Olevianus seine Schrift: ‚Von den Worten des heil. Abendmahls und ihrem rechten Verstand.‘ Diese drei Schriften sind für die Geschichte der reformirten Dogmatik und für die richtige Auffassung des Geistes der Pfälzerschule sehr wichtig und werthvoll.

Mit der Pfälzerschule ist besonders die hessische verwandt, aus welcher Andr. Hyperius, Prof. zu Marburg († 1564), hervorzuheben ist. Er war ein Zeitgenosse Calvin's und als praktischer Theologe, besonders als Homiletiker berühmt. In seinem Werke ‚Methodus theologiæ‘ verfuhr er systematisch, mit Hervorhebung der anthropologischen Seite. Er umgeht die Prädestinationslehre, und so that mit und nach ihm die ganze hessische Schule. Heinrich Alsted bildete mit seiner ‚theologia didactica‘ in ihrer systematisch compendiösen Form schon den Uebergang zur scholastisch freien Ausbildung der einzelnen Dogmen, auch er ist von der absoluten Prädestination frei.

So sehen wir in dieser Periode zwei Drittel von der reformirten Kirche von der absoluten Prädestination völlig frei, nur die calvinisch-reformirte Kirche im engern Sinn bekennt sich zu ihr. Dahin gehört vor Allem Theod. Beza, ein von Calvin aufgenommener französischer reformirter Flüchtling und als großer Exeget bekannt; ebenso Petrus Ramus, Märtyrer der Bartholomäusnacht, Bened. Pictetus, Prof. zu Genf, der 1696 seine ‚Theologia christiana‘ herausgab und der schottische Theologe Joh. Scharpius, Prof. in Frankreich, mit seinem ‚Cursus theol.‘ Genf 1620.

§ 24. Die scholastische Dogmatik des 17. Jahrhunderts.

Aus dem Kampfe gegen den Synergismus, Kryptocalvinismus und Synkretismus nach Innen und gegen die erneuerten Angriffe der römischen Kirche, besonders Bellarmin's sowohl, als auch gegen die Arminianer, Socinianer und die mystischen Sekten nach Außen ging der überwiegend polemische Charakter dieser Dogmatik hervor, wodurch Streitfertigkeit und Streitlust entstand. Diese wurde oft von fleischlichem Eifer und einseitiger Betonung der richtigen Lehren begleitet, wozu noch das Gebundensein an die Symbole kam. Schon Melanchthon versuchte durch verschiedene philosophische Schriften einen mit dem Ansehen der Offenbarung verträglichen Aristotelismus herzustellen, und in der Folge bildete sich besonders durch den Einfluß jesuitischer Dialektik und Metaphysik eine protestantische Schulphilosophie, deren Wesen „ein verstandesmäßiger, in tiefere Vernunftideen wenig eindringender, dafür aber höchst exakter und das ganze Feld der damaligen Wissenschaft umfassender Formalismus" ist. Die logische Correctheit trat in Correspondenz mit der Orthodoxie, und man bemühte sich sogar die Irrthümer häretischer Partheien, wie z. B. die der Socinianer, auf logische Fehlschlüsse zurückzuführen. Man rechnete in der Dogmatik bloß mit Begriffen, statt in der Heilsgeschichte zu leben und sich mit der Lehre in die Schrift zu versenken. Die Dogmatik war zur Scholastik geworden.

In der lutherischen Kirche sind in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wesentlich drei dogmatische Richtungen zu unterscheiden, welche durch die Universitäten Wittenberg, Jena und Helmstädt repräsentirt wurden. Die calixtinische Schule beschränkte vom synkretistischen Standpunkt aus das fundamentum fidei et salutis auf das Symbolum apostolicum und auf die Lehre der ersten fünf Jahrhunderte, wodurch das Schriftprincip alterirt und das Bekenntniß mit dem, was der theologischen Schule angehörte, identificirt wurde. Das umgekehrte Verhältniß, Identificirung der Theologie mit dem Bekenntniß, findet bei Calov zu Wittenberg statt. Nach Musäus zu Jena ist von der Heilslehre selbst, worin alle kirchliche Theologie als in der Hauptsache einig sein muß, die theologische Erklärung und Begründung derselben zu unterscheiden, wobei Freiheit, Meinungsverschiedenheit und Neuerung möglich ist.

Mit Leonhard Hutterus begann diejenige Dogmatik, welche auf dem mit der Concordienformel abgeschlossenen Lehrbegriff ruht. Er schrieb auf Befehl des Churfürsten Christian II. von Sachsen und mit Approbation der theologischen Fakultäten zu Wittenberg und Leipzig sein ‚Compendium‘ 1610. Die Dogmen werden darin als vereinzelte behandelt, in Form von Frage und Antwort den Glauben lernbar machend; es ist kurz und bündig abgefaßt und wurde als Lehrbuch in den sächsischen Schulen eingeführt. Sein Schüler war der ehrwürdige Joh. Gerhard in Jena († 1637), welcher ausgezeichnete Gelehrsamkeit, großen Scharfsinn, bewunderungswürdigen Fleiß und praktische Tüchtigkeit mit wahrer Frömmigkeit verband, wovon besonders seine ‚Meditationes sacræ,‘ 1606 zeugen. Seine ‚Confessio cathol.‘ 1633, enthält eine Sammlung von Zeugnissen aus allen Jahrhunderten für die Wahrheit des lutherischen Glaubens. Alle anderen dogmatischen Werke wurden durch seine ‚Loci comm. theol.,‘ 1610—1621, welche sich an Melanchthon's loci anschließen, übertroffen und erwarben ihm den höchsten Ruhm. Hiezu kamen noch 1625: ‚Exegesis sive uberior explicatio articulorum de script.,‘ wovon bei Cotta in Tübingen 1762—81 die beste Ausgabe mit zahlreichen Erläuterungen in 20 Quartbänden erschien. Die Lehre von der Schrift und ihrer Inspiration tritt hier zuerst in entwickelterer dogmatischer Form, als das unicum principium cognoscendi der Dogmatik, an deren Spitze. Gründlichste Durcharbeitung aller einzelnen Fragen und umfassende Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Stoffes zeichnen dieses Werk aus und verschafften ihm großen Einfluß auf die nachfolgende Theologie. Die von Nic. Hunnius, Superint. in Lübeck († 1643) verfaßte ‚Διάσκεψις theolog. de fundamentali dissensu doctrinæ evangel.-luther. et calvin. sive reform.,‘ worin er eine sachliche Rubricirung der Dogmen nach ihrem Werthe versuchte, war für die Lehre von den Fundamentalartikeln auf lange Zeit maßgebend. Durch G. Calixt († 1656) kam statt der bisher synthetischen Methode, welche von den Ursachen auf die Wirkungen fortschreitet, die analytische in Anwendung, nach welcher vom Ziel auf die Mittel übergegangen wird. Calixt veröffentlichte kein größeres dogmatisches Werk, da er durch vielseitige Thätigkeit und monographische Arbeiten zu sehr in Anspruch genommen war. In

seiner ‚Epit. theol. moralis', 1634, führte er die abgesonderte Behandlung der Ethik neben der Dogmatik ein. Joh. Musäus († 1681) schrieb nur dogmatische Monographien über Prädestination und Abendmahl gegen die Reformirten, und über die Kirche gegen die Katholiken; er versuchte eine Weiterbildung der Lehre von dem Verhältniß des freien Willens zu der Gnade und lehrte freier über die Inspiration, wie er überhaupt den Geist der Weite und Milde vertritt. Eine gute Anleitung zur Kenntniß der alten Dogmatik giebt das von Baier († 1695), Schwiegersohn des Letzteren, verfaßte ‚Compendium theol.'

Die scholastische Dogmatik schritt nach der Mitte des 17. Jahrhunderts immer mehr ihrer vollkommenen Ausprägung entgegen. Der bedeutendste Kenner der scholastischen Terminologie ist Hülsemann, Prof. in Wittenberg, seit 1646 in Leipzig. Er verfaßte ein Breviarium theolog., welches zwar mit reicher Anwendung der logischen Formeln, aber schwerfällig geschrieben ist. Mit Calov, 1650 Prof. in Wittenberg (Tholuk, Geist d. Wittenb. Theol. p. 185), begann in der lutherischen Kirche eine systematische Entwicklung der Dogmatik; er war der bedeutendste Dogmatiker der strengen Orthodoxie und besaß großen Scharfsinn und unbeugsame Härte. Seine rastlose Thätigkeit und riesige Arbeitskraft ließ sich durch Nichts aufhalten, er schrieb fast über alle theologischen Disciplinen Werke. Seine ganze Gelehrsamkeit und Dialektik vereinigte er in seinem ‚Systema locorum theol.; einen Ausgang dieses umfangreichen Werkes bildet die ‚Theol. positiva,' 1682. Am objectivsten verhält sich zum gegegebenen Stoff Quenstedt († 1688), der „Buchhalter und Schriftführer" der Wittenberger Orthodoxie, in seiner ‚Theologia didactico = polemica' 1685, ist er der treue Referent der dogmatischen Ueberlieferung. Reiche Belesenheit in der Zeitliteratur sowohl, als auch objective Darstellung machen ihn neben Gerhard zum instructivsten Repräsentanten der orthodoxen Dogmatik, welche bereits durch den Formalismus zur kalten und starren Mathematik dogmatischer Begriffe geworden, und wobei die Schrift mehr dienstbar als maßgebend war. Als die letzte orthodoxe Dogmatik im alten Sinne wird gewöhnlich das ‚Examen theologicum acroamaticum,' 1707 von Hollaz verfaßt, betrachtet. Es ist eine Rekapitulation

der Ergebnisse dieser Scholastik, in der Form von Frage und Antwort geschrieben.

Während man in der lutherischen Kirche durch den Einfluß der Scholastik von der Lokalbehandlung zur systematischen schritt, so wurde die Dogmatik in der reformirten Kirche zuerst systematisch behandelt und erst durch die Scholastik die Lokalbehandlung eingeführt. Im Laufe des 17. Jahrhunderts traten in beiden Confessionen große materielle Gegensätze auf, welche in der lutherischen ausgestoßen, in der reformirten aber mehr verarbeitet wurden.

Die drei Hauptelemente, welche sich in der reformirten Kirche von Anfang an bemerkbar machten, gestalteten sich zu verschiedenen selbstständigen Schulen. Das arminianische System wurde von dem Leidener Professor Simon Episcopius (geb. 1583 in Amsterdam) ausgebildet und auf der Dortrechtersynode 1618 vertheidigt. Im Jahre 1621 entwarf er die arminianische Confession und schrieb später seine ‚Institutiones theologicæ.' Während bei Episcopius sich noch das gesundeste anthropologische Element findet, spricht sich dagegen bei Hugo Grotius in seinen ‚Libri sex de veritate religione christ.' 1639, und bei Clericus in seinen ‚Epistolæ theologiæ' der im Arminianismus versteckte Rationalismus aus. Neben der Prädestination wurden auch unstreitig wahre Dogmen geleugnet und das ganze System im höchsten Grade verflacht. Wenn auch auf der Dortrechtersynode der Arminianismus streng ausgeschieden wurde, wodurch die Prädestinationslehre als unerläßlich zur reformirten Orthodoxie gehörig galt, und die Theologen sie behandeln mußten, so geschah es doch, daß diese Lehre modificirt, und nach und nach innerlich überwunden wurde, bis endlich in der Periode des Wolffianismus die reformirte Dogmatik sich von dem Prädestinatianismus vollständig reinigte.

Die scholastische Schule bildete sich hauptsächlich auf den holländischen Universitäten zu Utrecht, Leyden, Groningen, Deventer und Franeker aus. Alsted's Beispiel einer didaktischen oder scholastischen Theologie, nach welcher die einzelnen Dogmen durch Anwendung stehender, formeller Kategorieen schärfer und genauer entwickelt wurden, fand bald Nachahmung. Sam. Maresius (Prof. in Sedan und Groningen, † 1663) gab in seinem ‚Foederatum Belgium Orthodoxum' einen scholastischen Commentar über die

belgische Confession; das ganze System der kirchlichen Dogmen ist in demselben aufs schärfste durchgearbeitet, die absolute Prädestination auf's vorsichtigste behandelt und alle, der Lehre von der Willensfreiheit und moralischen Verantwortlichkeit nachtheiligen Consequenzen, sehr bestimmt abgeschnitten. — Einer der tüchtigsten Scholastiker und Repräsentanten dieser Schule ist der Anhaltinische Prof. Marc. Friedr. Wendelin, welcher sein Compendium christ. theol. 1634; Christianæ theologiæ systema majus, Cassel 1656 und Exercitationes dogmatischen Inhaltes schrieb. Die höchste Ausbildung erreichte die reformirte Scholastik durch Gisbert Voetius, Prof. in Utrecht, † 1676. Sein ‚Selectarum disputationum,‘ 1648—49, enthält das ausgearbeitetste System der reformirten Dogmatik und Moral, und zeugt von seiner seltenen Gelehrsamkeit und Gründlichkeit. Die Prädestinationslehre ist bei ihm haarscharf bestimmt.

Im Gegensatz zu der scholastischen Schule, welche Alles auf das einige Decretum Dei zurückführte, bildete sich die foederalistische Schule, welche auf die menschlich-historische Entwicklung alles Gewicht legte. Joh. Coccejus aus Bremen, Prof. in Franeker und Leyden († 1669), stellte sich auf den anthropologisch-geschichtlichen Standpunkt und forderte die Entwicklung und Fortbildung der reformirten Dogmatik aus der heil. Schrift durch die freie theologisch-kirchliche Wissenschaft; die geschichliche Entfaltung der Erlösung war ihm das Bedeutende. In dem Begriff des Bundes Gottes (foedus Dei) sah er die principielle Basis der ganzen biblischen Theologie. In seinem Werke Summa doctrinæ de foedere et testamento Dei, 1648, lehrt er einen doppelten Bund Gottes, nämlich den der Natur oder Werke (foedus naturale), welcher sich auf die Erlangung unverlierbarer Heiligkeit und Seligkeit des Menschen durch freie Erfüllung seiner Pflichten gegen Gott bezieht, und den Bund der Gnade (foedus gratiæ), welcher auf der Sendung Christi beruht. Hieran schließt sich die Lehre von der Heilsthat, von ihrem Zweck und ihrer Weise, von ihrem Urheber, ihren Theilnehmern, und von ihrer Verkündigung. Die Art dieser Letzteren zerfällt in die drei Perioden der Oeconomie vor, unter und nach dem Gesetz. Gott erscheint in diesem System nicht als prädestinirend, noch weniger determinirend; das Wohlgefallen Gottes

(beneplacet Dei) liegt in der Vorherbestimmung Christi, als des Erlösers und in der Erwählung derer, welche das Heil in Christo annehmen wollen. Das Föderalsystem wurde von den Schülern des Coccejus weiter ausgebildet, sie suchten ihr Verdienst besonders darin, zwischen dem Urbündniß und den Oeconomieen des Gnadenbundes Parallelen zu ziehen, wodurch sie aber oft in geistreiche Spielereien geriethen. Franz Burmann in Utrecht († 1681) modificirte diese Lehre, und Melchior Leydecker, in Utrecht, vereinfachte das Föderalschema, indem er dasselbe in seiner Dogmatik ‚De veritate religionis christ.' nach Analogie der drei Personen in der Trinität auf drei Oeconomieen zurückführte.

Mit den Föderalisten, deren Gegensatz zu den Scholastikern das Verhältniß der Bibel und Kirchenlehre betraf, traten gleichzeitig die Cartesianer auf, welche das Verhältniß der christlichen Lehre zu dem Fortschritt der Naturkunde, oder dasjenige der geoffenbarten Wahrheiten zu den natürlich erkennbaren bestimmten. Wie die Föderalisten den theologischen Stoff in seiner objectiven Entwicklung verfolgten, so wurde von den Cartesianern die theologische Erkenntniß nach ihrer subjectiven Entwicklung betrachtet und die Frage behandelt, wie der Einzelne zu der Erkenntniß des Christenthums komme. Schon Calvin hatte gelehrt, daß sowohl die Wahrheit, daß Ein unsichtbarer Gott sei, als auch die des ethischen Gesetzes in der menschlichen Seele liege, bemerkte aber dabei, daß trotzdem kein natürlicher Mensch zu der Erkenntniß Gottes gelange ohne die Beihülfe der göttlichen Offenbarung und ihrer Träger von Außen; so konnte hier von einer theologia naturalis nur in dem Sinne die Rede sein, daß sie den durch die Offenbarung erkannten Gott, als den in den Thatsachen des Bewußtseins sich bezeugenden nachweist. Diese Anschauung wurde dann von der cartesianischen Schule weiter ausgebildet und zur Construction des Systems angewandt. Cartesius begann sein philosophisches System mit der Skepsis, dem Nochnichtwissen sondern erst Fragen, und stellte der scholastischen Darlegung eines fertig gegebenen Stoffes die Idee einer Erkenntniß-Entwicklung entgegen. Diese Anschauung fand auch in der Theologie Eingang, weßhalb in der Folge das unmittelbare Bewußtsein eines Gottes oft mit der aprioristischen Gotteserkenntniß identificirt, und als erster Theil der theologia revelata vorangestellt wurde.

Stärker als bei Burmann, welcher die Unterscheidung von theologia naturalis und revelata noch nicht als Eintheilungsgrund betrachtete, sondern bloß das Dasein einer theologia naturalis anerkennt, tritt der Cartesianismus bei Abr. Heidanus auf in seinem ‚Corpus theologiæ,' Leyden 1687, welcher zudem mit seinem System einen starken Prädestinatianismus verband. In dem von Wittich (Theol. pacif. 1671) ausgesprochenen Grundsatz, daß Klarheit der Maßstab der Wahrheit sei, wurde die Aufklärung angebahnt. Gegen die Cartesianer trat besonders der Scholastiker Peter v. Mastricht, Prof. in Utrecht († 1706), auf. Einer der tüchtigsten reformirten Dogmatiker, Salam. van Til, Prof. in Dortrecht und Leyden († 1713), vertheidigte in seiner ‚Theol. utriusque compendium cum naturalis tum revelatæ' Leyden 1704, die Existenz einer theologia naturalis gegen die Socinianer, ihre Uebereinstimmung mit der geoffenbarten Wahrheit (convenientia cum veritate revalata) gegen die Lutheraner, ihre Unzulänglichkeit für das Heil (insufficientia ad salutem) gegen die Pelagianer, wodurch eine Art Vermittlung der Gegensätze eintrat. Sein kleineres Compendium theologiæ viri reverendi ac clarissimi, 1703 in Bern herausgegeben, enthält eine organische Vereinigung von Scholastik, Föderalismus und Cartesianismus. Es ist nach Ebrard das allerbequemste Compendium die reformirte Dogmatik kennen zu lernen.

Auf der reformirten Akademie zu Saumur trat in der Schule der Amyraldisten eine direkte Opposition gegen die absolute Prädestinationslehre auf. Schon der Schotte Camero († 1625) betont ganz besonders den ethischen Charakter des Vorgangs bei der Bekehrung und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, als einen durch die Intelligenz sich vermittelnden Rath (suasio efficax). Sein Schüler Mos. Amyraut († 1664) lehrte, daß Gott alle Menschen ernstlich selig machen wolle unter der Bedingung, daß sie glaubten. Diejenigen, von denen Gott zum Voraus wußte, daß sie glauben werden, habe er als in dem zweiten Adam Erlöste erwählt; denjenigen aber, von welchen er wußte, daß sie nicht glauben würden, auch wenn er ihnen den Heiligen Geist gäbe, habe er denselben nicht geschenkt. So wurde neben der gratiæ resistibili dennoch hinsichtlich derer, die verloren gehen, der Prädestination gegenüber eine äußerliche Concession gemacht.

Gegen diese Schule erhob sich nun von der streng reformirten Scholastik heftige Opposition. Unter den Gegnern ragt besonders Joh. Heinr. Heidegger in Zürich († 1698) hervor, welcher das alte prädestinatianische System mit aller Strenge erneuerte. Sein Corpus theolog. christ.' zeugt von großer Gelehrsamkeit. In dem berüchtigten Consensus helveticus, an welchem Heidegger thätig war, wurden die Schranken der Dortrechtersatzung aufgerichtet nnd Amyrauts Sätze verworfen. Es wurde gegen la Place behauptet, daß der Mensch, auch abgesehen von der Erbsünde, in Adam mitverdammt sei, und gegen Capellus wurde sogar die Inspiration der masorethischen Punktation zum Glaubenssatz erhoben. Der Consensus Helvet. konnte aber nie zur allgemeinen Geltung kommen und nach wenigen Jahrzehnten hatte er seine nur theilweise Gültigkeit ganz verloren. Pajon († 1685), ein Schüler Amyrauts, erneuerte dessen Lehre, indem er eine durch die Gnadenmittel vermittelte, rein moralisch und vernünftige, nicht unwiderstehliche Einwirkung des Heiligen Geistes lehrte. Papin († 1709), bedeutendster Schüler von Pajon, trennte sich noch entschiedener vom reformirten Determinismus und Prädestinatianismus.

§ 25. Die Dogmatik der Uebergangsperiode.

Zu der sophistischen und streitsüchtigen Betreibung der kirchlichen Wissenschaften, worüber schon Joh. Val. Andreä († 1654) klagte, kamen noch die verheerenden Folgen des 30jährigen Krieges (1618—48): Verwilderung der Sitten und Indifferentismus nicht nur gegen die Confession, sondern gegen die Religion im Allgemeinen; trotzdem brach sich das Gefühl und die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Erneuerung der Religiosität immer mehr Bahn. Es wurde dieses wieder erwachende Leben von Männern, wie Meyfort und Schuppius, Großgebauer, P. Tarnow, H. Müller in Rostock, am allerkräftigsten aber von Ph. J. Spener († 1705) gepflegt und gefördert. Letzterer verpflanzte das Christenthum aus der Schule der Gelehrten in das Leben der Gemeinde und legte auf das subjective Glaubensleben das Hauptgewicht. Dorner hält diese durch Spener hervorgerufene Bewegung und Erneuerung des christlichen Glaubenslebens für eine Ergänzung der Reformation. „Der Pietismus ging von dem kalten Glauben

des 17. Jahrhunderts zu dem lebendigen Glauben der Reformation zurück."

Es erhob sich nun wider die pietistische Schule ein heftiger Sturm, wozu Bened. Carpzov in Leipzig durch sein Programm ‚Ad sacra pentecostes,' 1691, und ‚Imago pietismi,' 1691, die erste Veranlassung gab; dann folgte Deutschmann mit seiner: Christ.-luther. Vorstellung in deutlichen aufrichtigen Lehrsätzen 1695; Schelwig: Intenerarium antipietisticum, 1695 u. A. Der würdigste und tüchtigste unter diesen Gegnern und zugleich einer der letzten achtbaren Vertreter der alten Orthodoxie war Val. Löscher.

Der Pietismus wurde von den Feinden oft mit dem Mysticismus verwechselt und dessen Gebrechen ihm zur Last gelegt. Insofern daß alles wahre Glaubensleben nach seinem innersten Wesen etwas Mystisches hat, ist auch der Pietismus mit dem Mysticismus geistig verwandt; doch während dieser mehr beschauend ist, so ist jener mehr aggressiv, während der Pietismus mehr seines Glanbens lebt, so der Mysticismus mehr seines Gefühls, weßhalb er von dem Ersteren überlebt und an Einfluß übertroffen wurde.

Der Pietismus ging von der Ansicht und Ueberzeugung aus, daß die damalige Kirche verdorben war, daß die Geistlichkeit im Allgemeinen einer großen Vernachlässigung ihrer Pflichten schuldig sei und daß das Volk unter dem Fluch eines geistlichen Todes liege; als Heilmittel dieser Uebelstände betrachtete er: Abschaffung der scholastischen Theologie mit ihren verwickelten und streitigen Dogmen, und ihrer ungewöhnlichen, obscuren Ausdrucksweise; ruhige Behandlung der Controversen der verschiedenen Kirchen; sorgfältige Vermeidung der Vermischung der Philosophie mit der göttlichen Weisheit, d. h. daß die heidnische Philosophie und das Studium der Classiker getrennt bleiben sollte von der biblischen Theologie; daß alle zum Predigtamt bestimmten Studenten von ihrer Jugend an zum Lesen und Studiren der heil. Schrift angehalten werden sollten und daß ihre ganze Erziehung so gehalten werden sollte, daß sie durch die Macht ihrer Lehre und Einfluß ihres Lebens nützlich werden.

Dem vorherrschend praktischen Character des Pietismus gemäß, waren auch dessen wissenschaftliche Leistungen weniger bedeutend. Spener

schrieb eine evang. Glaubenslehre in einem Jahrgang von Predigten 1688, und Allgemeine Gottesgelahrtheit 1680. Unter den Männern der Wissenschaft, die sich dieser Richtung anschlossen, sind besonders zu nennen: Freylinghausen: Grundlegung der Theol., Halle 1704; Joach. Just. Breithaupt: Institut. theol. liberorum duo, Halle 1695, im Sinne praktischer Frömmigkeit, und Exercitat. de studio theol., Halle 1702; Joh. Joach. Lange: Institut. studii theologici literariæ, Halle 1723 und Oeconomia salutis evangelica, 1728, und Rambach: Schriftgemäße Erklärung der Grundlegung, 1738. Christ. Matth. Pfaff, Kanzler in Tübingen und Joh. Franz Budde in Jena nahmen eine vermittelnde Stellung ein und suchten das im Pietismus liegende Leben in die Wissenschaft einzuführen. Im Allgemeinen aber zog sich die Wissenschaft vom lebendig christlichen Leben und dieses von der Wissenschaft zurück.

Zur Zeit des späteren Pietismus entfalteten sich wesentlich drei Richtungen, die biblische, die historische und die philosophische.

Der einflußreichste Vertreter der biblischen Richtung, welche sich besonders in Württemberg entfaltete, ist J. A. Bengel († 1752). Als exegetischer Theologe wirkte er durch seine Idee vom Reiche Gottes in seiner geschichtlichen Entwicklung, und durch den Realismus der dogmatischen Anschauung wirkte er tiefeingreifend auf die Dogmatik. Crusius machte im Gegensatz zur mathematischen und mechanischen Philosophie das geschichtliche und realistische Denken im Gebiete der Philosophie geltend und wandte es auf die Fragen von Weissagung und Erfüllung an (Hypomnemata ad theologiam propheticam, 1764). Oetinger, der Theosoph, strebte gleichfalls eine christliche Philosophie an, welche die Voraussetzung und den Hintergrund der Schriftlehre bilden sollte: Theolog. ex idea vitæ deducta in sex locos redacta, 1765, deutsch von Hamberger 1851.

Mit einem gesunderen und biblisch-praktischeren Sinn wurde diese Richtung von Steinhofer, Rieger und Roos verfolgt (Christliche Glaubenslehre nach der heil. Schrift verfertigt, neu herausgegeben von Beck 1845).

Die historische Richtung. „Je mehr der Zug der Zeit," sagte Kahnis, „nach subjectiver Frömmigkeit hinging, desto mehr macht sich

für alle objectiven Gestalten des Glaubens der historische Standpunkt geltend.“ Diese Richtung knüpfte an die Ueberlieferung der orthodoxen Dogmatik an und führte allmälig zur Kritik der Kirchenlehre und der Schrift. Hieher gehören: Buddeus († 1728), ‚Institut. theol. dogm.,‘ 1723; Pfaff († 1760) ist schon freier gegenüber den überlieferten Dogmen; bei Weißmann's († 1747) Institut. theol. exeg. dogm., Tübingen 1739, findet sich mehr das biblische Element vor. Der Sammler kirchenhistorischen Materials, G. Walch († 1775), schrieb ein Compendium institut. theol. brevioribus observat. 1748; Mosheim († 1755) behandelte die Sache ziemlich äußerlich in seinem ‚Elementa theol. dogm.,‘ Windheim 1758. Nach und nach wurde auch die Schrift vom historischen Standpunkt aus so behandelt, daß man durch die rein grammatisch-historische Auslegung direkt in die Dogmatik eingriff, wie in Ernesti's († 1781), De officio Christi triplici, Leipzig 1769. Aehnlich behandelte J. D. Michaelis das alte Testament und ließ in seinem Compendium theol. dogm., 1760, Offenbarung, Wunder, Erbsünde, Gottheit Christi u. s. w. zwar stehen, aber nur noch als Ruinen. Joh. Sal. Semler († 1791) von seltener Belesenheit und schriftstellerischer Fruchtbarkeit unterwarf sowohl Kirchenlehre, als Schrift seiner kühnen Kritik und wurde, wie Luthardt sagt, „der Feuerbrand der Theologie.“ Er unterschied die Privatreligion von der öffentlichen, welche nur äußerlich neben jener stehe und deren Formen und Lehren stets wechselten; das Beständige der Religion liege in deren Moral und alles Uebrige habe nur insofern Werth als es zur „moralischen Ausbesserung“ beitrage. Die specifisch christlichen Lehren der Schrift waren ihm bloß „kleine Lokalideen,“ welche Christus aus „Accommodation“ vorgetragen hatte. (Institutio ad doct. christ. liberaliter discendam, Halle 1774; und ‚Versuch einer freiern theologischen Lehrart‘, Halle 1777).

Die philosophische Richtung. Wie schon zur Zeit der Orthodoxie Theologie und Philosophie in Wechselwirkung zu einander standen, so besonders durch Cartesius, von welchem eine pantheistische, von Spinoza vertretene, und eine theistische von Leibnitz und Wolff aufgenommene Richtung ausging. Von Herzen seiner Kirche und ihrer Lehre unterthan, wollte Wolff mit seiner Philosophie der Offenbarung dienen, indem er mit seiner

mathematischen Demonstrirmethode die Wahrheit der Theologie so deutlich beweisen wollte, daß dagegen kein Widerspruch aufkommen könne. Die sogenannte natürliche Theologie wurde in der Wolffischen Schule mit großer Vorliebe getrieben und man suchte die aus der Offenbarung erkannten articuli mixti nicht hinterher an den Thatsachen des Bewußtseins, sondern ohne weiteres a priori aus der Vernunft zu beweisen, wodurch die Offenbarung beeinträchtigt und die natürliche Religion allmälig an die Stelle der geoffenbarten trat.

Zu den lutherischen Wolffianern gehören: Reinbeck, ‚Betrachtungen über die Augsb. Conf.‘, 1731; Carpov, der Mathematiker, welcher in seiner ‚Theol. revel. dogm.‘ den kirchlichen Glauben beweisen wollte; ebenso suchten Reusch (Introductio in theol. revel., Jena 1744), und Ribov (Instit. theol. dogm., Göttingen 1741) das nicht der Vernunft Widerstreitende in den articulis puris zu beweisen. Der bedeutendste Dogmatiker dieser Richtung war Sig. J. Baumgartner in Halle († 1757), welcher die Kirchenlehre durch seine formalistische Behandlung zu einem Gegenstand der historischen Kritik machte. Seine Glaubenslehre wurde von Semler in Halle 1759 herausgegeben. Töllner geht sogar so weit, daß er zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion nur einen quantitativen Unterschied macht und die Genugthuungslehre auflöst (System der dogm. Theol. 1775. Der thätige Gehorsam Jesu Christi 1768). Durch den Einfluß des Wolffianismus nahm die Vernunft mit der Zeit zur Offenbarung und Kirchenlehre eine solche Stellung ein, als ob diese die Vernunft zu ihrem obersten Kriterium hätten, was für die Kirche um so gefährlicher wurde, je mehr diese wolffianische Orthodoxie sich vom Gemeindeleben zurückzog und um so trockener und lebloser wurde; bis endlich die lutherische Theologie, besonders durch diese starre Abschließung gegen die Gemeinden, ein Opfer des Rationalismus wurde.

Der gesunde Kern der scholastischen Terminologie ward in der reformirten Kirche beibehalten, die Grundidee des Föderalismus war zur Herrschaft gelangt und das Verhältniß der Philosophie zur Theologie richtig festgestellt, und so war aus den verschiedenen Schulen des 17. Jahrhunderts eine einheitliche Frucht erwachsen.

Den ersten Anfang dieser Uebergangsperiode machte Frz.

Turetin aus Genf, dessen ‚Institut. theol.‘ von Leonh. Ryssenius, Prof. in Deventer, überarbeitet und 1703 zu Bern herausgegeben wurden. Zu den eigentlichen reformirten Wolffianern gehören: H. W. Bernsau, Prof. in Franeker († 1763): ‚Theol. dogm. methodo scientifico‘, Halle und Leyden 1745; Joh. Fr. Stapfer, Prof. in Bern († 1775): ‚Instit. theol. polem.‘, Zürich 1745—47; Dan. Wyttenbach, Prof. in Marburg († 1779). Unter wolffischem Einfluß stehen die beiden trefflichen Dogmatiker der reformirten Kirche: Joh. Christ. Beck, Prof. in Basel und Sam. Endemann, Prof. in Marburg († 1789).

In Bremen bildete sich eine eigene Schule durch Lampe und Menken, welche in der deutsch-reformirten Kirche großen Einfluß gewann. Auf den Föderalismus fußend, hatten sie eine eigenthümliche, einseitige anthropologische Versöhnungslehre, wobei von dem Moment der Strafwürdigkeit mehr abgesehen und die Frucht der Versöhnung: die Erlösung von der Sünde, die Liebe zu Gott, mehr betont wird.

Die letzten kräftigen Vertreter des alten Glaubens: Heß, Lavater, Stilling, Geßner reichten den Vorkämpfern des wieder erwachten Glaubens: Neander, Tholuck, Schwarz, Sack in der reformirten Kirche die Hand.

§ 26. Dogmatik des Rationalismus und Supranaturalismus.

Die Aufklärung begann schon im 17. Jahrhundert mit dem sogenannten Deismus, welcher aus England kam und sich im 18. Jahrhundert noch weiter ausbildete, so daß die natürliche Religion zur Norm und Regel aller positiven Religion erhoben wurde. Was schon Herbert, Lord von Cherbury († 1648), nachzuweisen versuchte, daß der Kern aller Religionen die natürliche und auch ohne Offenbarung zur Erlangung des Heils ausreichend sei, wurde mit großem Erfolg von Collins und Tindal, dem großen Apostel des Deismus, verfolgt (‚das Christenthum so alt als die Welt oder das Evangelium, eine Wiederoffenbarung der Naturreligion,‘ 1730). Bolingbroke, Hume u. A. griffen die Offenbarung und das Christenthum direkt an; nach ihnen ist die Bibel voll Ungereimtheiten und Unsittlichkeiten, das traditionelle, kirchliche Christenthum meist ein Werk wahnsinniger und betrügerischer

Menschen. Während Rousseau die Rückkehr zur Natur, als das Heil predigte, lästerte Voltaire mit seinen giftigen Satyren das Christenthum und das Wort Gottes. Beide beherrschten damals die gebildete Welt. Die Encyklopädisten: Diderot, d'Alembert, Helvetius warfen mit ihrem Materialismus, was jene noch von der Wahrheit übrig gelassen, vollends über Bord. Am Hofe Friedrich's II. fand diese sogenannte Aufklärung Eingang und wurde das Loosungswort der Zeit. In Berlin erschien bei Nicolai in 106 Bänden die allgemeine deutsche Bibel (1765—92), das Organ und Tribunal dieser Aufgeklärten. Der berüchtigte Bahrdt († 1792) und Reimarius brachten die Theologie dieser modernen Geistesrichtung entgegen. Nachdem Bahrdt die Offenbarung und Kirchenlehre zu zersetzen versuchte, verfiel er dem Naturalismus. Reimarius bekämpfte in seinen ‚Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion' 5 Aufl. 1766, den Atheismus und Spinozismus, und brachte den englischen Deismus auf deutsches Gebiet in seinen von Lessing herausgegebenen Wolffenbüttler Fragmenten, 1774—78: Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Das Christenthum wurde in denselben als bloße Moral behandelt, ein großer Theil der Schrift und manche der biblischen Charaktere für unsittlich und vernunftwidrig erklärt, und in den Evangelien die Widersprüche geltend gemacht. Diese theologische Richtung wurde von der damaligen Popularphilosophie unterstützt, besonders von Mendelssohn und A. vertreten.

Die altkirchliche Anschauung vermochte sich gegen diesen Strom nicht anders als durch Concessionen zu wehren, woraus jene dem Lessing so verhaßte Mischreligion entstand. Dahin gehören: Seiler: Theol. dogm. polem., Erlangen 1778; Döderlein: Institut. theol. christ. 1780, und Morus: Epitome theol. christ. 1787.

Die sogenannten Eudämonisten: Teller: Religion der Vollkommenen, Breslau 1792; Krug: Perfectibilität der geoffenbarten Religion, Jena 1795, Eberhard und Steinbart erklärten Alles im Christenthum, was über ihr flaches Moral-System hinausging, für Nebensache, Volksvorstellung und Accommodation.

Mit der tieferen Kantischen Moral erhielt das Streben, die christliche Lehre vernunftgemäß zu machen, ein festeres Prinzip.

Obwohl im Kantischen System ein größerer sittlicher Ernst enthalten ist, so beruht er doch auf Pelagianismus.

Der Rationalismus vulgaris war die Frucht der Aufklärung und der Kantischen Philosophie. Seine Eigenthümlichkeit besteht in der normativen Stellung, welche er der Vernunft anweist, zur Schrift, zur Kirchenlehre und zur Offenbarung überhaupt, deren Nothwendigkeit im eigentlichen Sinne er verneint. Zu dieser sich mehr oder weniger an Kant anschließenden Richtung gehören: Tieftrunk: Censur des christlich-protest. Lehrbegriffes, Berlin 1791—1796; Henke: Lineamenta institutionum fidei christ. histor.-critic., Helmstädt 1793; Stäudlin: Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion, Göttingen 1791; Grundriß der Tugend- und Religionslehre, 1798. 1800; Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengesch. 1801; Eckermann, Handbuch für das systemat. Studium der Glaubenslehre 1800; Röhr's Briefe über den Rationalismus; Christ. Fr. Ammon: Summa theologiæ christianæ, Göttingen 1803; Wegscheider, der Hauptdogmatiker des Rationalismus: Institut. theol. christ. 8. Aufl. 1844. In derselben wird Christus dargestellt als ein Mensch, der sich durch sein Leben gerechten Anspruch auf den Namen eines Sohnes Gottes erworben hat; sein Tod ist ein Zeichen, daß die alttestamentlichen, mosaischen Opfer aufgehoben sind, was aber von sittlich trägen Menschen nicht zu mißbrauchen ist, als zu einem Gewissenspflaster. Dann heißt es weiter, Gott sei kein blutdürstiger Moloch, was er vom Menschen verlange, sei die Besserung seines Lebens, welche ein Werk der Selbstthätigkeit sei, die Erbsünde sei ein finsterer Wahn; übernatürliche Geisteswirkungen im Menschen gebe es nicht. Bretschneider ließ in seiner rationalistisch-supranaturalistischen Dogmatik die Dogmen von der Erlösung zwar stehen, entkräftete sie aber, als zufällige und ungewisse erklärend. Schott und Tzschirner (Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, 1829) suchten wie Bretschneider dem Kirchenglauben etwas näher zu bleiben, ohne jedoch die rationalistische Grundlage aufzugeben. Hase hat in seinen Streitschriften über den Rationalismus vulgaris das Urtheil gesprochen.

Der Supranaturalismus hält die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der positiven Offenbarung fest und erkennt die in der

Schrift enthaltene Offenbarung als Norm der religiösen Wahrheit an. Bei den Meisten aber kam es nur zu einem gewissen Vertrag zwischen der Vernunft und der Schrift, indem das Wesentliche in derselben von dem Urtheil der Vernunft abhängig gemacht wurde; das dogmatische Resultat war deßhalb von dem des Rationalismus nicht sehr verschieden. Reinhard forderte aus dieser unsicheren Stellung des supranaturalistischen Rationalismus herauszutreten und sich entweder ganz für die Vernunft oder ganz für die Schrift zu entscheiden, da hier keine Coordination, sondern nur Subordination stattfinden könne (Vorlesungen über Dogmatik, herausgegeben von Berger, 1804). Knapp's († 1825) Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche, v. Thilo, 2 Bde., und Hahn's († 1863) Lehrbuch des christlichen Glaubens, 1828, schließen sich mehr der Kirchenlehre an. Wie Reinhard für den Norden, so war Storr († 1805) für den Süden der Repräsentant des Supranaturalismus. Seine Doctr. christ. pars theor. wurde von Flatt mit Erläuterungen deutsch herausgegeben. Während Flatt und Süßkind die Kirchenlehre durch biblisirende Ermäßigung festzuhalten suchten, so strebte Steudel († 1837) den christlichen Glauben gegen philosophische Verkehrung und moderne Geistesrichtung mit Beziehung auf Schleiermacher und Hegel zu vertheidigen. Seit Bengel und Roos ist J. T. Beck der bedeutendste Repräsentant der alten Württembergerschule. Er will die Theologie völlig frei machen von der Philosophie und Zeitbildung durch ihre Abhängigkeit und Beurtheilung von der Schrift. Seine Werke: Einleitung in das System der christl. Lehre, 1838, und ‚die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden' waren für die Entwicklung der Theologie von weniger großem Einfluß, weil er von den kirchlichen Zeugnissen und dogmatischen Arbeiten Anderer zu viel Umgang nimmt.

§ 27. Die Dogmatik der neueren Zeit.

Durch den Ernst der Zeit der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts wurde eine Erneuerung des christlichen Lebens und Glaubens hervorgerufen; man kehrte auf dem Wege des philosophischen Denkens und auf dem der Gefühlsrichtung zum Positiven und zur Lehre der Kirche zurück. Man faßte das Vernünftigsein als das

Vernehmen des in Natur und Geschichte objectiven Inhaltes; so galt es das Christenthum als geschichtliche Erscheinung, als geschichtliche Macht zu begreifen und wurde dasselbe auch wirklich als solche anerkannt, aber auch das Böse als ein zur Entwicklung des Guten nothwendiges Moment gehalten: Alles Wirkliche sei göttlich (Ethischer Pantheismus); hieraus schloß man weiter, daß, weil der Weltprozeß mit dem erscheinenden Wesen Gottes zusammenfalle, Gott die Wahrheit der Welt und diese die Wirklichkeit Gottes sei (Intellektueller Pantheismus); das Christenthum sei ein nothwendiger Entwicklungsprozeß der Idee, das heißt des allgemeinen Menschengeistes.

Fichte suchte die Einheit des von Kant untersuchten Vermögens des Geistes in dem Ich, welchem er die Welt als Nicht-Ich gegenüber stellte und schritt so von Kant's Kriticismus zum Idealismus, dessen Gott die sittliche Weltordnung ist. Des Atheismus angeklagt und entsetzt, wandte er sich später mehr einem mystischen Pantheismus zu. — Schelling erkannte in seiner ersten Periode, daß das Absolute in der Identität von Ich und Nicht-Ich, von Idealismus und Realismus sei, welches in den beiden Polen des Seins, Geist und Natur, sich besondere; so faßte er die beiden Systeme von Spinoza und Fichte zusammen. In seiner zweiten Periode ging er im Anschluß an Jakob Böhme zur theistischen Anschauung über. Die Natur ist ihm das Prius und die ewige Basis Gottes, und in seiner dritten Periode suchte er die Grundlage für die Geschichte des religiösen Geistes in dem innergöttlichen Prozeß der drei Potenzen. — Hegel, welcher mit seiner Philosophie tonangebend wurde, lehrte, daß das Absolute nicht die neutrale Identität von Idee und Geist, sondern die konkrete Einheit von Sein und Denken, der Begriff sei. Dieses durch den logischen Prozeß zu sich selbst gekommene Absolute hat keine selbstständige Existenz als überweltlicher Gott, sondern kommt erst im Selbstbewußtsein des Menschen zu seinem eigenen Selbstbewußtsein. Hegels Gott ist somit ein „bloß logisches Abstractum,“ das nur im konkreten Sinn existirt. Die Vorstellungsform von diesem Absoluten ist die Religion, die vollendete Begriffsform hingegen die Philosophie. Die Hegel'sche Schule trat mit ihrem intellektuellen Pantheismus als Opposition gegen das Christenthum auf und verhielt sich destructiv

zu dessen Dogma. Daub († 1836) schloß sich wie Keiner von den Theologen der Neuzeit diesem Gang der Philosophie an, indem er von Kant zu Fichte, dann zu Schelling und endlich in seinen ‚Prolegomenen,' 1831, zu Hegel überging (Katechetik). Aehnlich verhielt sich Marheinecke († 1846), dessen Dogmatik, 1. Aufl. auf schelling'schem, die 2. Aufl. 1827 dagegen auf hegel'schem Standpunkt geschrieben ist. Er bezeichnet das Gottesbewußtsein, in welchem alles menschliche Bewußtsein sich vollendet, als ein Sein Gottes in uns, und betrachtet das Vernunftwidrige, die Sünde, ebenfalls als vernünftig nothwendig. Die tiefe Kluft, welche durch die hegel'sche Philosophie zwischen der Theologie und Philosophie entstanden, trat in Strauß in ihrer ganzen Größe zu Tage. Er faßte das Christenthum bloß als geschichtliche Entwicklung, nicht als historische Gottesthat von ewig gültiger Bedeutung, und zwar als ein untergeordnetes Moment der Entwicklung, das durch den Standpunkt des absoluten Wissens überwunden werden müsse. Das Christenthum wird entweder pelagianisch als ein Moralgesetz aufgefaßt, oder pantheistisch als ein Moment im Entwicklungsprozeß der logischen Idee, wobei das Ethische von untergeordneter Bedeutung ist. In seiner christl. Glaubenslehre (1840) suchte er nachzuweisen, daß die Geschichte des Dogmas die Geschichte seiner Auflösung sei und die Theologie schließlich in der Philosophie aufgehen werde.

1. Als Reaction dieser einseitigen Verstandesrichtung trat indessen die Gefühlstheologie auf, welche die Religion nicht als eine Sache des begrifflichen Erkennens und Wissens allein, sondern wesentlich als diejenige des inneren Lebens erkannte, deren Stätte im Gefühl liege. So hatte schon Lessing auf die unmittelbare innere Gewißheit der Gläubigen hingewiesen und wurde eine solche ebenfalls von Jakobi angenommen; doch glaubte er, daß Kopf und Herz in unlösbarem Zwiespalt stünden. Fries, im Anschluß an Jakobi, hielt die Vernunft als das unmittelbare Organ für das Göttliche, dessen innere Offenbarung durch alle weitere Offenbarung nur belebt werde. De Wette († 1849) ist von dieser Philosophie beeinflußt; in seiner Schrift: Ueber Religion und Theologie 1815, entwickelte er seine philosophischen Ansichten; in seinem: Lehrbuch der christl. Dogm. 1. Th. Bibl. Dogm. 1831 suchte er die religiösen

Ideen der Schrift, in seiner kirchlichen dagegen, die der Kirchenlehre zu gewinnen.

Erst durch Schleiermacher († 1834) kam diese Anschauung der Gefühlstheologie zur vollen Geltung. Um die Theologie von aller falschen Vermischung mit der Philosophie zu reinigen, suchte er das der Religion eigenthümliche Gebiet im Menschen und fand dieses im Gefühl, und zwar im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Die Religion sei in ihrem tiefsten Grunde überall dieselbe: der unmittelbare Zusammenfluß mit dem Unendlichen; nur in ihrem Ausdruck, ihrer Form sei die Religion verschieden. Dieses spinozische, pantheistische Element verlor sich jedoch später bei Schleiermacher mehr, indem seine Anschauung allmälig christlicher und evangelischer wurde. In seiner Glaubenslehre (2. Ausg. 1830, 3. Ausg. Berlin, 1835) werden die Dogmen aus den Aussagen des frommen Bewußtseins entwickelt und dieses ist ihm das durch den historischen Jesus von Nazareth und das durch die von ihm gestiftete Gemeinde, also durch die geschichtliche Macht des Christenthums bestimmte. Die Sünde leitet er ebenfalls als nothwendig ab aus dem Contrast von Lust und Unlust, welcher im frommen Bewußtsein von Natnr aus mitgesetzt sei. Der Gott Schleiermacher's ist zwar nicht der Vater Jesu Christi und sein urbildlicher Mensch Jesus ist nicht der ewige Gottessohn und Gottmensch der Kirche, aber er hat doch die Person Jesu Christi wieder zum Mittelpunkt des religiösen Denkens und Glaubens gemacht. Seine Theologie übte auf die wissenschaftliche Methode der Dogmatik einen großen Einfluß aus. Unter denen, welche sich ihm anschlossen, ist besonders Nitzsch zu nennen, der in seinem: System der christlichen Lehre, 1829, 6. Aufl. 1853 die Dogmatik und Ethik auf die Schrift zurückführt als Wiedergabe des religiösen Bewußtseins, wie es in der apostolischen Verkündigung urkundlich für alle Zeiten sich geoffenbart. Ebenso Twesten, welcher in seinen ‚Vorlesungen über Dogmatik‘ dieselbe als eine Rechtfertigung der Kirchenlehre darstellt, die der Dogmatiker aus seinem Innern zu reproduciren habe.

2. Die Dogmatik der Vermittlungstheologie besteht in jener Richtung, welche die Gegensätze zwischen der rationalistischen und positiven, der philosophischen und Gefühlsrichtung auszugleichen sucht, und sich daher bald mehr dem einen, bald mehr

dem andern System nähert. So bekämpft Hase den vulgären Rationalismus, während er das rationale Prinzip festhält; er verbindet den historischen Sinn der neuen Zeit mit dem speculativen Sinn der modernen Philosophie (Evangel. Dogm. 5. Aufl. 1860 für Theologen; Gnosis 1829, 3 Bände für religiöse Gebildete). Schenkel schloß sich in seiner früheren Periode, in seiner ‚christlichen Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus' (2 Bde. 1858) näher an Schleiermacher an. Alex. Schweizer, Schleiermacher's Schüler, verbindet in seiner ‚Glaubenslehre der evangel.-reform. Kirche' (2 Bde. 1844) das absolute Abhängigkeitsgefühl mit dem reformirten Prädestinationsdogma, und in seiner ‚christl. Glaubensl. nach protestant. Grundsätzen dargestellt,' (1. Bd. 1863) vertritt er ganz den Standpunkt des modernen Bewußtseins. Weiße versucht in seiner ‚philosoph. Dogmatik' (3 Bde. 1855—62) eine philosophische Ausgleichung der verschiedenen Richtungen, während Rothe in seiner ‚theol. Ethik' (3 Bde. 1845) das Schleiermacher'sche religiöse Bewußtsein mit hegel'scher Speculation und Methode zu dem Ganzen einer theosophischen Gesammtanschauung vereinigt. J. P. Lange strebt in seinem dreitheiligen Werke ‚Philos. Dogm. 1849, Positive Dogm. 1851, Angewendete Dogm.' 1852, die Dogmatik mit dem gesammten Geistesleben in Verbindung zu setzen und die Gegensätze des natürlichen und übernatürlichen Lebens miteinander zu vereinen. Liebner geht in seiner ‚Christologie oder die christol. Einheit des dogmat. Systems' (1. Abthlg. 1849) von der Idee des Gottmenschen aus und sucht so die Dogmatik zur Christologie zu gestalten.

3. Die confessionelle Dogmatik entwickelt sich neben der Vermittlungstheologie theils in geschichtlicher Darstellung, theils in selbstständiger Reproduction. Zu der ersten Klasse gehören: Hase, H. Schmid: Dogm. der evangel.-luth. Kirche, 5. Aufl. 1863; Heppe: Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, 1857; Dogmatik der evangel.-reformirten Kirche aus den Quellen, 1861; Schneckenburger: Zur kirchlichen Christologie, 1848, in der scharfsinnige historische Untersuchungen enthalten sind, und seine ‚Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs,' herausgegeben von Güder 1855 ist eine Anbahnung zur comperativen Dogmatik. Martensen's Dogmatik,

3. Aufl. 1855 ist nach Form und Inhalt eine von den vortrefflichsten, selbstständigen Glaubenslehren; Sartorius, ein Erneuerer der luth. Theologie, giebt in seinem größeren Werke: Die heilige Liebe, 1840. ff. 1861, in schöner, warmer Sprache die kirchliche Lehre wieder. Thomasius schrieb, von der Christologie ausgehend, im Geiste der luther. Kirche eine Dogmatik als systematische Darstellung der persönlichen Heilserfahrung von der Gottesgemeinschaft in Christo. 3 Theile 1852—1862. Er unterscheidet aber das Bekenntniß der Kirche von der älteren, auf ihr ruhenden Dogmatik und weicht dadurch von denen ab, welche die Kirchlichkeit aller theologischen Leistungen nach der strikten Uebereinstimmung mit der älteren Dogmatik messen. Philippi schließt sich, im Gegensatz zu dem modernen Geist des Subjectivismus, enger als Thomasius an die Dogmatik des orthodoxen Zeitalters an. „Kirchliche Glaubenslehre: 1. Thl. Grundgedanken oder Prolegomena; 2. Thl. die ursprüngliche Gottesgemeinschaft; 3. Thl. die Störung der Gottesgemeinschaft; 4. Thl. die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft,“ 1854—1863. Hofmann nimmt in seinem Schriftbeweis einen besonderen Standpunkt ein, indem er das einheitliche System christlicher Lehre aus der Gottesgemeinschaft des Christen in Christo zu entfalten, aus der Schrift zu begründen und die Fortschritte der Schriftwissenschaft für die Neugestaltung des christlichen Lehrsystems zu verwerthen sich bestrebt. Seine Schrift wirkte reinigend und belebend auf die Dogmatik, da sie durch ihre Originalität vielfache Verhandlungen hervorrief. Eine Frucht langjähriger und eingehender Studien ist Kahnis' luth. Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt, 2 Bde. 1861—64. Durch seine freiere Behandlung der biblischen, kritischen Fragen und einige Abweichungen von der kirchlichen Lehre (Subordination und Abendmahl) ist das Bedeutsame des Werkes bei manchen luther. Theologen vielfach verkannt.

4. Abschnitt.

Die Methode der christlichen Dogmatik.

§ 28. Die Eintheilung des dogmatischen Stoffes im Allgemeinen.

Die Eintheilung soll auf der inneren Gliederung der objectiv geoffenbarten Wahrheit beruhen und hat demnach ihre Grundlage in dem ewigen Wesen Gottes und der ewigen Gliederung seines Rathschlusses. Von der trinitarischen Offenbarung Gottes ausgehend, zerfällt die christliche Glaubenslehre in folgende Haupttheile: 1. Lehre von Gott, als dem Ursprung der Kreatur und von dem Verhältniß des Menschen zu ihm. 2. Lehre von Gott dem Erlöser und des Menschen Erlösung, und 3. Lehre von Gott dem Vollender des Heils und des Menschen Seligkeit. Christus ist nach dieser Eintheilung dem neutestamentlichen Standpunkt gemäß der Mittelpunkt der Dogmatik.

Zu dieser sogenannten ökonomischen Methode legte schon Calvin den Grund und wurde von M. Leydecker im 17. Jahrhundert wieder angewandt, welchem unter den Neuern Marheinecke, Schirmer, Martensen, Ebrard u. A. gefolgt sind.

Eine andere Eintheilung geschieht nach der Localmethode (von locus, τόπος, Stelle, Abschnitt einer Schrift), welche schon von Joh. Damascenus und den Scholastikern befolgt und von Melanchthon in die lutherische Kirche eingeführt wurde. Zu ihr bekennen sich u. A. Chemnitz, Hutter, J. Gerhard. Nach derselben wird die christliche Glaubenslehre mit der Abhandlung über Gott und seine Eigenschaften begonnen, von der Schöpfung zum Menschen und zur Sünde geschritten, hierauf wird der Erlöser und sein Werk, die Kirche und die Sacramente und endlich die Lehre von den letzten Dingen behandelt. Man geht hier von der Ursache aller Dinge und alles Lebens aus und folgert daraus die Mittel zum Zweck des Lebens. — Eine andere durch Calixt eingeführte und von Calov, Quenstedt, Musäus, Baier befolgte Methode ist die analytische, zuerst von Peter Lombardus angewandt und von Thomas v. Aquinas vollendet, nach derselben wird die Lehre von den Mitteln aus dem Endzwecke der Theologie entwickelt und zuerst mit

der Darstellung des gegenwärtigen Verhältnisses Gottes und des Menschen begonnen, worauf die Entstehung dieses Verhältnisses und die daraus sich ergebende Lehre von Gott und dem Menschen folgt.

In der reformirten Kirche wurden hie und da auch andere Eintheilungsgründe versucht, so z. B. die Föderalmethode, von Coccejus, dem berühmten Gegner von Voetius, in seiner: Summa doctrinæ de foedere et testamento Dei, 1648, entwickelt. Die Glaubenslehren werden nach der biblischen Idee des Bundes (foedus) Gottes mit den Menschen in den verschiedenen Perioden behandelt und die Erlösungsthatsache wird hier noch in der Form der Geschichte aufgefaßt. Zu derselben bekannten sich: Wilh. Momma († 1677); Fr. Burrmann († 1679), Prof. zu Utrecht; J. Braun († 1709), Prof. zu Gröningen; J. W. Jäger († 1720), Prof. zu Tübingen und Matth. Pfaff, an welche sich unter den Neuern zum Theil Augusti angeschlossen hat. Die Grundidee dieses Systems gehört eigentlich mehr der biblischen Theologie an und hat daher bei ihrer Verwendung in der systematischen Theologie zur Eintheilung den Nachtheil, daß die den verschiedenen Oekonomien gemeinsam angehörenden Lehrstücke wiederholt werden. Obwohl bei der ökonomischen das Eintheilungsprinzip ein von der Föderalmethode verschiedenes ist, so schließt dasselbe doch das historische Element der genetischen Entwicklung der letzteren in sich und ist ebenso mit der Lokalmethode in der Aufeinanderfolge der Lehrstücke verwandt.

Die Cartesianer behandelten in der Dogmatik zuerst die articuli mixti der theologia naturalis und dann die articuli puri der theologia revelata, wodurch aber einzelne zusammengehörige Lehrstücke auseinandergerissen werden. — Nach der Schleiermacher'schen Methode zerfällt die Dogmatik in 2 Haupttheile, 1. Das fromme Abhängigkeitsgefühl, ohne Berücksichtigung des Gegensatzes zwischen der eignen Unfähigkeit und der mitgetheilten Fähigkeit, und 2. mit wesentlicher Berücksichtigung dieses Gegensatzes. Die Lehre von der Trinität bildet den Schluß. Diese Eintheilung der Dogmatik beruht in einer eigenthümlichen Weise auf dem Gegensatz von Sünde und Gnade.

§ 29. Abhandlung der einzelnen Lehrstücke.

Soll in der Glaubenslehre die kirchliche Lehre gegeben werden, so muß dieselbe bei den einzelnen Lehrstücken vorangestellt werden; ihr biblischer Charakter ist sodann nach den Aussprüchen h. Schrift zu beurtheilen, und zur weitern Begründung der Lehrsätze soll die Darstellung der historischen Entwicklung der einzelnen Lehren dienen. Die übrigen Methoden werden je nachdem es der Lehrgegenstand erfordert gelegentlich angewandt.

In der Abhandlung der einzelnen Lehrstücke kamen besonders folgende Methoden zur Anwendung:

1. Die Causalmethode, welche jeden Lehrsatz nach seinen verschiedenen Ursachen behandelt und dabei die bekannten logischen Fragen aufstellt: woher, wer, was, wozu, warum (unde? quis? quid? quomodo? cur?), sie wurde von Des Cartes eingeführt und von seinen Anhängern befolgt, wodurch aber die Abhandlung eintönig und schwerfällig wird.

2. Die mathematisch-demonstrative Methode suchte jeden Lehrsatz aus den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntniß logisch abzuleiten. Sie soll von dem Scholastiker Alanus ab Insulis († 1203) erfunden worden sein. J. Gust. Reinbeck († 1741); J. Carpov, Prof. in Weimar († 1768); Sigm. Jac. Baumgarten, Prof. zu Halle († 1757), bekannten sich zu derselben. Es findet hier aber die falsche Voraussetzung statt, daß die Offenbarung nichts enthalte, was nicht aus den Prämissen der Vernunft abzuleiten wäre; die logische Folgerung ist somit, daß der theologische Lehrsatz, welcher nicht auf solche Weise abgeleitet werden kann, unrichtig, und die Vernunft hiernach das Kriterium der Offenbarungswahrheit ist.

3. Die historische stellt bei den einzelnen Dogmen ihre geschichtliche Entwicklung dar und zwar rein historisch oder historisch-kritisch, wie bei Chr. Dan. Beck, Prof. zu Leipzig; symbolisch-historisch, wie bei G. J. Plank: Geschichte der Entstehung unseres protestantischen Lehrbegriffes, von Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel, Leipzig 1791—1800. 6 Bde., und symbolisch-kritische: K. G. Bretschneider: Handbuch

der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbolischen Büchern; de Wette: Dogmatik der evangel.-luther. Kirche, nach den symbolischen Büchern.

Die Verbindung der Geschichte mit der Erklärung der Glaubenslehren giebt eine allgemeinere Uebersicht über das zu behandelnde Lehrstück, läutert und reinigt die subjective Ansicht zur vollkommeneren Auffassung und Darstellung der objectiven Wahrheit. Die Grundelemente der christlichen Glaubenswahrheit treten hier bei aller Meinungsverschiedenheit klarer zu Tage, wodurch das göttlich Wahre leichter erkannt, das menschlich Irrthümliche besser ausgeschieden und der Dogmatiker vor schroffem Confessionalismus eher bewahrt wird.

4. Die biblische Methode entwickelt die Glaubenslehren unmittelbar aus den Zeugnissen heil. Schrift, und zwar rein biblisch, wie bei J. A. Freylinghausen: Grundlagen der Theologie, Halle 1774; A. G. Spangenberg: Idea fidei fratrum; nach der biblisch-kritischen: Chr. Fr. Ammon: Entw. einer rein biblischen Theologie; de Wette: Bibl. Dogmatik des alten und neuen Testamentes, oder kritische Darstellung des hebräischen Juden- und Urchristenthums. 2. Aufl. 1818; nach der biblisch-symbolischen oder kirchlichen: Calov, Quenstedt, Baier, Hollaz, Reinhard, Storr und nach der biblisch-historisch-kritischen: G. F. Seiler, Döderlein, Ammon, Wegscheider u. A.

Nebst diesen angeführten Methoden ist noch die comparative zu erwähnen, nach welcher mehrere Lehrbegriffe miteinander verglichen werden. Sucht man dabei die allgemeine Wahrheit in den verschiedenen Systemen, so verfährt man irenisch; will man dagegen die Richtigkeit der eignen dogmatischen Ansicht gegenüber den andern davon abweichenden beweisen, so ist die comparative Methode im polemischen Interesse angewandt. — Diese Methode stammt von James Garden († 1726), aus Schottland, und wurde von G. C. Hosmann († 1732) in Deutschland befolgt.

§ 30. Unser besonderer methodistischer Standpunkt.

So vielfach und so unhistorisch die Lehre des Methodismus schon beurtheilt wurde, so stimmen doch alle Zeugnisse im Allgemeinen darin überein, daß dieselbe in der Hauptsache durchaus

evangelisch sei.[1] Der besondere Standpunkt wird uns einestheils durch die Lehre, deren Verkündigung eine solche, kirchengeschichtliche Bewegung hervorgerufen, angewiesen und anderntheils durch das Verhältniß derselben zu dem römisch-katholischen und protestantischen Lehrbegriff bestimmt.

1. Die Lehre der Methodistenkirche.

a) Das einzig officiell anerkannte Glaubenssymbol der Methodistenkirche[2] ist das von Wesley selbst verfaßte Glaubensbekenntniß, 25 Artikel enthaltend, welche er aus den 39 Glaubensartikeln der englischen Kirche entnommen und an einigen Stellen verändert hat. Bei der Formulirung dieses Symbols erscheint besonders der Umstand als charakteristisch, daß Wesley darin weder die von ihm besonders betonten und ausgebildeten Lehren, noch die anticalvinistischen Lehrsätze aufgenommen hat. Außer dem genannten bekennt sich die Methodistenkirche in der Taufformel für Erwachsene zu dem apostolischen Glaubensbekenntniß.

Nach den Zeugnissen der englischen und amerikanischen Methodistenkirche besitzt dieselbe nicht eine einzige Lehre, welche nicht mehr oder weniger, ganz oder theilweise von der protestantischen Kirche gelehrt wird.[3] Von dieser Seite aus betrachtet, erkennen wir die Katholicität der methodistischen Lehre, was Wesley besonders hervorhob und sich sehr häufig mit inniger Freude darüber aussprach. „Giebt es irgend eine andere Gesellschaft in Groß-Britannien oder Irland, welche so fern von Bigotterie ist? die von einem so katholischen Geist beseelt wird? die so bereit ist alle ernsten Leute ohne Unterschied aufzunehmen?“[4] — „Glaubt Jemand

---

[1] Siehe Herzog's Real-Encyclopädie, Art. Methodismus. IX. p. 477—79. Der daselbst vorkommende Ausdruck „plötzliche Bekehrung“ ist dahin zu erklären, daß nach Wesley's Lehre von der vorlaufenden Gnade, von der Buße und vom Glauben Niemand ohne diese Vorbereitung bekehrt wird. (Wesley's Predigten über: Röm. 8, 32; 8, 15; 2 Cor. 5, 17; Joh. 3, 7; Ebr. 6, 1; Ephes. 2, 8; I. Bd.)

[2] Die einzige Parthei, welche sich um der Lehre willen von der Mutterkirche getrennt hat, sind die calvinistischen Methodisten, so daß alle übrigen Zweige der Methodistenkirche in der Lehre miteinander übereinstimmen.

[3] The Doctrines and Discipline of the Method. Episcopal Church. 1868.

[4] Siehe Dr. A. Steven's, Der Methodismus: Seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. p. 88.

an Jesus Christus?" sagt er an einem andern Ort, „und entspricht sein Wandel diesem Bekenntniß? sind nicht nur die hauptsächlichen, sondern auch die einzigen Fragen, welche ich stelle um Jemand in unsere Gemeinschaft aufzunehmen." Noch in seinem 85. Lebensjahr schreibt er über diesen Gegenstand: „Das ist unser Ruhm und ein Ruhm, der uns allein gehört."

b) Folgendes sind die Lehren, welche dem Methodismus sein dogmatisches Gepräge geben; sie sind wie schon bemerkt mehr oder weniger Gemeingut aller protestantischen Kirchen, doch kommen sie hier in theoretischer und praktischer Hinsicht zu ihrer vollen Entfaltung und Verwerthung, nämlich:

1. Die Lehre von der allgemeinen Erlösung durch Christum. Gott will, daß allen Menschen geholfen werde (1 Tim. 2, 4), Jesus Christus ist die Versöhnung für unsere Sünden und für die der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2); durch seine Gerechtigkeit ist die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen (Röm. 5, 18); die heilsame Gnade Gottes ist nun allen Menschen erschienen (Tit. 2, 11; Joh. 1, 9; 16, 8—12). Wesley sagt hierüber: „Dies, daß alle Menschenseelen von Natur todt in Sünden sind, entschuldigt Niemand, indem Niemand in dem Zustand bloßer Natur ist, und Keiner, wenn er nicht den Geist gedämpft hat, entbehrt gänzlich der Gnade Gottes. . . . Jeder Mensch hat ein größeres oder kleineres Maß von dieser vorlaufenden Gnade, welche nicht auf den Ruf des Menschen wartet." (Wesley's Predigten, 1. Aufl. II. Bd. p. 254.)

2. Von der Wiedergeburt. Diese findet durch Buße und Glauben in dem Augenblicke statt, da wir aus Gnaden gerecht gesprochen werden, in unseren Herzen, durch die Erneuerung unserer gefallenen Natur (1 Petr. 1, 3). Die Wiedergeburt ist der Anfang zur Heiligung, ohne welche keine Heiligung stattfinden kann (Ibid. I. Bd. p. 72).

3. Von der Gewißheit unserer Annahme bei Gott und dem Zeugniß der Kindschaft, welches in der Wiedergeburt mitgetheilt wird (Röm. 8, 14. 15. 16; 5, 1. 2). „Unter dem Zeugniß des Geistes verstehe ich einen innerlichen Eindruck auf die Seele, wodurch der Geist Gottes unmittelbar und geradezu meinem Geiste Zeugniß giebt, daß ich ein Kind Gottes bin, daß

Jesus Christus mich geliebet und sich selbst für mich dahingegeben hat, daß alle meine Sünden ausgetilgt und ich, ich selbst, mit Gott versöhnt bin.“ (Wesley's Predigten, 1. Aufl. I. Bd. p. 287.) Welche Bedeutung Wesley dieser Lehre beilegte, drückt er in folgenden Worten aus: „Niemand, der da glaubt, daß die heil. Schrift das Wort Gottes ist, kann die Wichtigkeit einer Wahrheit wie diese ist, bezweifeln, einer Wahrheit, welche darin geoffenbart ist, nicht bloß einmal, nicht dunkel, nicht zufällig, sondern häufig und zwar mit bestimmten Worten, feierlich und absichtlich, um eines der besonderen Vorrechte der Kinder Gottes anzuzeigen.“ „Wenn wir sie ableugnen, so ist Gefahr vorhanden, daß unsere Religion in bloßes Formenwesen ausarte, und daß, indem wir den Schein der Gottseligkeit haben, wir die Kraft derselben, wo nicht verleugnen, wenigstens vernachlässigen.“ (Ibid. pp. 285. 286.) Wesley nennt diese Lehre einen großen Theil des Zeugnisses, welches Gott den Methodisten aufgetragen hat, allen Menschen zu verkündigen.

4. Von der christlichen Vollkommenheit oder der Lehre von der völligen Liebe. Es ist weder die Vollkommenheit der Engel, noch diejenige, welche Adam besaß vor dem Sündenfall. „Die größte Vollkommenheit des Menschen, so lange die Seele mit dem Leib verbunden ist, schließt also Ungewißheit, Irrthum und tausend andere Schwachheiten nicht aus.“ „Der beste Mensch bedarf jede Stunde das Verdienst des Todes Christi.“ (Ibid. p. 98.) Es ist somit keine absolute, sondern eine christliche, und das Wachsthum nicht ausschließende Vollkommenheit; sie besteht in der Erfüllung des Gebotes: „Du sollst Gott, deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth und deinen Nächsten als dich selbst“ (Matth. 22, 37. 39). „Dies ist die Summe christlicher Heiligung; sie ist völlig enthalten in dem einen Worte Liebe.“ (Ibid. p. 98.) Eine Frucht dieser Liebe ist das „Gesinnetsein, wie Jesus Christus auch war,“ und dieses offenbart sich in der ungetheilten Frucht des Geistes. Ein anderer Ausdruck für dieses große Gut ist „die Erlösung von der Sünde, von aller Sünde“ (Ibid. p. 100), d. h. von freiwilliger Uebertretung eines bekannten Gesetzes.

Nicht nur die Literatur, sondern auch die Kirchenordnung zeugt von der hohen Bedeutung, welche der Methodismus bis auf diese

Zeit dieser Lehre von der christlichen Vollkommenheit beilegt. In Wesley's Schriften kommen eine solche Menge von Anspielungen auf diese Lehre vor, daß man sagen kann, daß sie den Grundton derselben bildet. Zudem hinterließ er eine ausführliche Abhandlung über dieselbe; ebenso verfaßte Fletscher eine solche. Diese Lehre war der Gegenstand ernster Erwägung und gründlicher Untersuchung an den Conferenzen in den Jahren 1744 und 1759 in England. Ehe ein Methodistenprediger von einer Conferenz in volle Verbindung aufgenommen wird, hat er unter andern auch diese Frage auf eine befriedigende Weise zu beantworten: „Jagst du der Vollkommenheit nach? Erwartest du in diesem Leben in der Liebe vollkommen gemacht zu werden? Seufzest du darnach?"; [1] ebenso wird er durch die Kirchenordnung verpflichtet, in allen seinen Predigten auf äußere und innere Heiligkeit in allen Stücken zu dringen. [2] Wesley betrachtete es als Gottes Absicht durch ihn und seine Mitarbeiter sich ein heiliges Volk zu erwecken, und hielt die Verbreitung einer schriftmäßigen Heiligkeit unter den Völkern für den hohen, göttlichen Beruf des Methodismus. Daher wird denen, welche in die Gemeinschaft aufgenommen werden wollen, die Bedingung gestellt, daß sie ‚ein Verlangen haben dem zukünftigen Zorn zu entfliehen und von ihren Sünden erlöst zu werden.' „Die Lehre von der persönlichen Heiligung," sagt Dr. Stevens in seiner Geschichte des Methodismus, „war sogar die große, machtgebende Idee des Methodismus. Sie gab nicht bloß Leben und Energie, indem sie die Versammlungen mit himmlischer Sehnsucht erfüllte, sondern sie lieferte auch gerade die Grundlage, welcher der Methodistenpredigerstand bedurfte." So ist die Lehre von der christlichen Vollkommenheit Kern und Stern der methodistischen Theologie. — Die ausführliche Behandlung dieser Lehrstücke ist in den betreffenden Paragraphen der Heilslehre (III. Hauptheil, 1. Abschn.) gegeben.

2. Aus dem Gesagten ergiebt sich das Verhältniß des Methodismus zu den christlichen Confessionen, wie folgt:

a) Dem Katholicismus gegenüber ist er entschieden protestantisch;

b) zum Calvinismus verhält er sich in der Prädestination

[1] Kirchenordnung, II., c. 2, § 11. [2] Ibid. § 7.

und der damit verbundenen Lehre von der Unmöglichkeit wieder aus der Gnade fallen zu können, entschieden verneinend.

c) Dem Lutherthum gegenüber ist der Methodismus in der Lehre von den Sacramenten reformirt, indem er die Taufe nicht für die Wiedergeburt selbst, wohl aber für das Zeichen der neuen oder Wiedergeburt erklärt (siehe Glaubensart. XVII. und Heidelberger Katechismus: Von der heil. Taufe). Ueber das Abendmahl wird gelehrt, daß „der Leib Christi in dem heil. Abendmahl nur auf eine himmlische und schriftmäßige Weise gegeben, genommen und genossen werde; und das Mittel, wodurch der Leib Christi im Abendmahl empfangen und genossen wird, ist der Glaube." (Glaubensart. XVIII.) Diese Auffassung widerspricht der lutherischen und schließt sich an diejenige von Calvin an (siehe Genfer-Katechismus: Von den Sacramenten). In der Lehre von der allgemeinen Erlösung geht der Methodismus insofern auch über die lutherische Lehre hinaus, indem dieselbe die Seligkeit von der Ertheilung der Sacramente abhängig macht.[1]

Mit Recht sagt Dr. Warren über dieses Verhältniß des Methodismus zu den christlichen Confessionen: „Man findet in ihm alle einzelnen Wahrheitselemente der andern Lehrtropen ohne ihre Irrthümer, und zwar nicht in synkretistischer Vermengung, sondern organisch mit einander vereinigt," so daß die methodistische Lehre einen wahrhaft apostolisch-katholischen Charakter hat, welcher treffend und schön mit den Worten bezeichnet wird:

„Hoch wie Gottes Liebe,
Tief wie Menschennoth."

Das segensreiche Wirken und den erstaunlichen Erfolg verdankt der Methodismus ohne Zweifel vor Allem seiner gesunden, biblischen Lehre und seiner über den Confessionalismus erhabenen Stellung.

[1] Apologie der augsburgischen Confession, Art. IV.



Christliche Glaubenslehre.

I. Haupttheil.

Lehre von Gott, als dem Ursprung der Kreatur und von dem Verhältniß des Menschen zu ihm.

1. Abschnitt.

§ 31. Theologie.

Die Lehre von Gott oder die Theologie im engeren Sinne bezieht sich auf die Erkennbarkeit, das Dasein, das Wesen, die Eigenschaften Gottes und auf das inner-göttliche Leben oder die Dreieinigkeit.

Bei der Behandlung dieses Artikels soll nach Luther[1] die Erkenntniß Christi der Standpunkt sein, von dem der Dogmatiker auszugehen hat, da man nach Joh. 17, 3 allein durch und in Christo den Vater erkenne. Melanchthon ließ in seinen locis vom Jahre 1521 die scholastisch gewordene Gotteslehre ganz weg; im Jahre 1535 nahm er sie jedoch wieder auf und sagt hierüber, daß man außer Christo in schreckliche Finsterniß gerathe und nur in

[1] „Die Welt sucht auf unzähligen Wegen mit großem Fleiß, Kosten, Mühe und Arbeit den unsichtbaren, unbegreiflichen Gott in seiner Majestät. Und Gott ist und bleibt ihnen unbekannt, obwohl sie über ihn viele Gedanken haben, Vieles disputiren und reden; denn es ist beschlossen, daß Gott außerhalb Christus unerkannt und unfaßlich sein will.“ (Luther's Tischreden.)

Christo die rechte Gotteserkenntniß, nämlich die praktische Erkenntniß von dessen Barmherzigkeit erlange. Seit Gerhardt trat dieser soteriologische Standpunkt in der Theologie immer mehr zurück und es wurde die formale Frage, ob und woraus Gott zu erkennen sei, als Ausgangspunkt genommen.

§ 32. Die Erkennbarkeit Gottes.

Diese liegt einerseits in seiner Offenbarungsform und andererseits in der im Menschen liegenden Wahrheitsanlage, dem unmittelbaren Gottesbewußtsein, welches die vorlaufende Gnade in jeden Menschen gepflanzt hat (Joh. 1, 9).

Manche behaupten, daß Gott für den sterblichen Menschen ein verborgenes, unerkennbares Wesen sei; Andere sagen, daß außer den historischen Nachrichten der Bibel der Mensch zu keiner Gotteserkenntniß gelangen könne. Wenn auch dieses höchste, vollkommenste Wesen allerdings ein unergründliches und in vielen Beziehungen für den Sterblichen ein verborgenes ist; wenn wir auch zu keiner absolut vollkommenen, adäquaten Erkenntniß von Gott zu gelangen vermögen und dieselbe, so lange wir auf Erden sind, Stückwerk bleiben wird: so macht sich doch Gott den nach seinem Bilde erschaffenen Menschenkindern, wie er sich selber erforschlich und begreiflich ist, relativ erforschlich und begreiflich; wir können somit einen nach seinem Prinzip wahren, wenn auch unvollkommenen Begriff von Gott erhalten. Obwohl eine zum Heil des Menschen hinreichende Gotteserkenntniß nur aus den Belehrungen der heil. Schrift, als der Heilsoffenbarung, in welcher Gott als der Gott des Heils erscheint, entstehen kann (5 Mose 32, 39; 6, 4; Jes. 43, 10. 11; 48, 12; Gal. 4, 8. 9), so macht uns doch die Schrift selber auf eine außer ihr liegende Erkennbarkeit Gottes aufmerksam. Diese natürliche Gotteserkenntniß (cognitio dei naturalis) hat ihren Ursprung theils in dem unmittelbaren Gottesbewußtsein, wozu besonders das Gewissen gehört, theils in der aus der Betrachtung der Natur und Geschichte gewonnenen Erkenntniß. (Ps. 8; 19; 104; Hiob 37—41; Apg. 14, 15; Röm. 1, 20). Ohne dieses unmittelbare Gottesbewußtsein, worauf sich auch Paulus (Röm. 1, 19; 2, 14. 15) beruft, wäre alle Belehrung über das Wesen Gottes eine unverständliche und fruchtlose. Nach Calvin und den altreformirten

Dogmatikern liegt die Möglichkeit Gott zu erkennen vorzugsweise im Gewissen. Paulus nennt diese natürliche Gotteserkenntniß Wahrheit (ἀλήθεια, Röm. 1, 18. 25), gleichwohl ist sie nicht, wie die Rationalisten wollen, aus sich selber mächtig zum vollen Wahrheitsgehalt zu gelangen; sie ist nicht Quelle, sondern nur Anlage zur lebendigen Gotteserkenntniß, und wird zudem durch die Sünde vielfach gestört und verdunkelt. Sie veranlaßt nach der wahren Gotteserkenntniß zu fragen und befähigt solche durch das Wort der Offenbarung zu empfangen.

§ 33. Das Dasein Gottes.

Die Grundlehre der christlichen Theologie ist, daß diese Welt ihren Ursprung nicht in sich selber, sondern in einem von der Welt verschiedenen Wesen, nämlich in Gott habe, nnd zwar im Gegensatz zum Pantheismus, welcher Gott und die Welt als identisch, oder nach Spinoza die Welt als bloße Modification der göttlichen Substanz erklärt; zu dem damit verwandten Idealismus, welcher alles Objective nur in der subjectiven Vorstellung als vorhanden betrachtet; zum Materialismus, der die unsichtbare Ursache der sichtbaren Wirkung, der Welt, leugnet und alle Erzeugnisse in derselben von den mechanisch wirkenden Kräften der Natur selbst ableitet; zum Atheismus überhaupt, der den Begriff von Gott als einen leeren erklärt und ihm alle objective Geltung abspricht.

Die Wahrheit dieser Lehre wird in der heil. Schrift nicht erst durch weitläufige Beweisgründe nachgewiesen, sondern im Allgemeinen vorausgesetzt; sie schreibt sogar die Leugnnng derselben bloß den Thoren zu.

Diesem Urtheil der Schrift gemäß könnte man alle Beweise für das Dasein Gottes für überflüssig erklären, dessen ungeachtet wurden dieselben schon frühzeitig in die christliche Theologie aufgenommen und bis auf die heutige Zeit mehr oder weniger angewandt. Sie haben ihren Ursprung in der heidnischen Speculation, wie sie schon bei Plato, Aristoteles, Cicero zu finden ist, und wurden von den Kirchenvätern im apologetisch-polemischen Interesse weiter ausgebildet. Erst mit der Scholastik erscheint der Beweis für das Dasein Gottes als ein integrirender Bestandtheil der Dogmatik. Auch die protestantische Kirche verwerthete diese Beweise zur

Rechtfertigung des Glaubens nach Außen und zur Befestigung des angefochtenen Glaubens nach Innen; wobei ihr die Unterscheidung der articuli mixti und puri zu statten kam. Der Wolffianismus, welcher die Gültigkeit der articuli puri von ihrer Vernunftmäßigkeit abhängig machte, ließ das Dasein Gottes und den Inhalt seiner Offenbarung noch als vernunftmäßig gelten. Cartesius setzte an die Stelle des Glaubens den Beweis für das Dasein Gottes, und während Kant die Unerkennbarkeit und Unbeweisbarkeit Gottes und dessen Dasein als ein Postulat der praktischen Vernunft darthat, so erklärte Fichte dieses an sich unerkennbare, aber doch vorhandene Ding als ein Unding und negirte diesen unbeweisbaren und doch von der Vernunft postulirten Gott: „dem Ich ist nichts transcendent, sondern Alles immanent, nur das Ich und seine Vorstellung existirt.“ Hegel stellte den von Kant aufgelösten Beweis für das Dasein Gottes wieder her, doch so, daß sich derselbe in den Selbstbeweis Gottes im Menschengeist verwandelte: „Gott wird sich nur im Menschengeist bewußt,“ Sein Gottes und Denken von Gott sind somit identisch. So wurde das Dasein Gottes erst geglaubt und nebenbei noch bewiesen, dann nicht mehr geglaubt, sondern nur noch bewiesen, dann wurde die Unmöglichkeit des Beweises dargethan und das Dasein Gottes negirt und endlich gelangte die Speculation auf dem langen Gange ihrer Entwicklung zum Ausgangspunkt des Pantheismus.

Obgleich die Schrift es für einen thörichten Frevel hält, das Dasein Gottes zu leugnen (Ps. 14, 1) so lehrt sie doch das Dasein und die Herrlichkeit Gottes aus der Betrachtung der Natur erkennen (Ps. 8; 19; 104; Apg. 17, 24; Röm. 1, 19), und Ebr. 3, 4 wird der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, daß ‚wie ein jegliches Haus von Jemand bereitet, so müsse auch die Welt von Jemand, nämlich von Gott bereitet sein.‘ Wenn derselbe Apostel Ebr. 11, 3 schreibt, daß wir durch den Glauben wahrnehmen, erkennen, daß die Welt, [1] die sichtbare, nicht aus den erscheinenden Dingen selbst, sondern durch Gottes Wort geworden sei, so widerspricht dieser Ausdruck jener Gotteserkenntniß aus den Werken der Schöpfung (Röm. 1, 19) deßhalb nicht, weil in jener Stelle (Ebr.

---

[1] αἰῶνας, bedeutet nach hebr. Vorstellungsweise auch ‚Welt.‘

3, 4) mehr von einem allgemeinen Bewußtsein, daß Gott die Welt erschaffen, diese (Ebr. 11, 3) aber von einer klaren Ueberzeugung, einer vollkommeneren Erkenntniß handelt, durch welche man tiefere Einsicht in das Wie der Schöpfung erhält. Vermögen auch sämmtliche Beweise für das Dasein Gottes die biblische Lehre nicht zu ersetzen, noch zu jener klaren Erkenntniß und Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu führen, so können sie doch als vorbereitend und im apologetisch-polemischen Interesse benutzt werden. Sie erweisen, daß eine atheistische Weltanschauung in der That eine unvernünftige, dem Wesen des Menschengeistes widersprechende ist.

Auf dem zwiefachen Wege der Welt- und Selbstbetrachtung erhebt sich der Mensch zu Gott und zu dessen Erkenntniß; ist diese Betrachtung eine nur oberflächliche, so kann auch die Erkenntniß eine bloß oberflächliche sein, zudem entspricht dem jeweiligen Standpunkt des Beweises der Gehalt der Gottesidee.

1. Auf dem Wege der Weltbetrachtung entsteht der sogenannt kosmologische und physiko-theologische oder teleologische Beweis.

a) Der kosmologische Beweis nimmt seinen Ausgangspunkt in der Endlichkeit und Vergänglichkeit der Welt und beruht auf der Denkart der Causalverbindung der Dinge. Die Welt erscheint hier als in einem ewigen Wechsel und Kreislauf begriffen, so daß sie kein selbstständiges Dasein hat. Die Ursache dieses steten Wechsels stellt sich uns aber auch wieder als eine Wirkung einer noch früheren Ursache dar; wie nun ein Strom ohne Ursprung, also ist auch eine fortgesetzte Reihe von Ursache und Wirkung ohne eine erste Grundursache undenkbar. Dieses Wesen oder die erste Grundursache kann aber den Grund seines Daseins nicht in der vergänglichen Welt, sondern muß ihn in sich selber haben. Dieser Beweis führt aber bloß zur Anerkennung einer nothwendigen letzten Ursache der Welt, welche das Allseiende und Allwirkende ist, zeigt eine Gottheit, welche Macht und Nothwendigkeit, ewig gebärendes und ewig vernichtendes All-Leben ist; er giebt daher den unvollkommensten Begriff von Gott. Dieser Grundgedanke des orientalischen Pantheismus wiederholte sich in der Philosophie des Spinoza.

b) Der physiko-theologische oder teleologische Beweis nimmt seinen Ausgangspunkt in der Herrlichkeit der Welt und

erkennt sie als eine zweckvolle Wirklichkeit, als einen großen Zusammenhang von inneren Vernunftzwecken und Mitteln, durch welche das Leben Werth und Bedeutung erhält. Dieser Plan des Zweckmäßigen kann aber nicht in den Dingen selbst begründet sein, es muß dieser zweckmäßigen Anordnung eine vernünftige Kraft zu Grunde liegen, welche ein von der Welt verschiedenes Prinzip ist. Dieses zur Anordnung und Ausführung eines solchen Weltplans mit allen nöthigen Eigenschaften befähigte Prinzip nennen wir Gott (Hiob 37—41; Psalm 104; Matth. 6, 26—31). Die unbestimmte Macht und Nothwendigkeit, wozu uns der kosmologische Beweis führt, wird in dem teleologischen zur Intelligenz und Freiheit (Ps. 104, 24).

Die ersten Anfänge dieses Beweises findet man schon bei Anaxagoras in seinem „weltordnenden Verstand“ (νοῦς), bei Sokrates und Aristoteles; ebenso wurde er von den Scholastikern und protestantischen Dogmatikern aufgenommen. Seit dem 17. Jahrhundert ist er besonders in England gepflegt worden. Die Philosophen Christ. Wolff, Herm. Sam. Reimarus, Jerusalem u. A. verwerthen denselben, während Kant in seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘ Einwendungen dagegen erhebt.

Das Wichtigste was diesem Beweis, besonders von Kant entgegengesetzt wurde, ist, daß er nur auf einen Weltbaumeister, nicht aber auf einen Welturheber schließen lasse und zudem die moralische Natur Gottes nicht gehörig ins Licht setze; auch verliere er deßhalb seine Kraft, weil unsere Vorstellung von der sichtbaren Welt und deren Zweckmäßigkeit bloß subjective Geltung habe und es ungewiß sei, ob das eigentliche Wesen der Dinge unseren Vorstellungen wirklich entspreche. Allerdings muß der physiko-theologische mit dem kosmologischen Beweis verbunden werden, wenn daraus erhellen soll, daß es nicht nur einen vernünftigen Weltordner, sondern auch einen allmächtigen Schöpfer der Welt gebe; aus dem Dasein moralischer Wesen aber folgt dann nothwendig, daß auch ihr Schöpfer, der Welturheber ein moralisches Wesen sein muß. Was die subjective Bedeutung des Beweises anbelangt, so ist zu bemerken, daß wir bei der zweckvollen Einrichtung der Welt keinen Grund haben anzunehmen, daß die Gottheit unser Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen so eingerichtet habe, daß ihre Aussprüche im

Allgemeinen nicht mit dem Objectiven übereinstimmen, und uns nicht zur Gewißheit von der objectiven Welt gelangen lassen.

2. Auf dem Wege der Selbstbetrachtung entsteht der onthologische und moralische, oder der Beweis der theoretischen und praktischen Vernunft.

a) Der onthologische Beweis hat es nicht mit der Außenwelt, sondern mit der inneren des Geistes und der im Menschen liegenden Gottesidee zu thun. Das Denken selbst ist nur dann denkbar, wenn ein geistiges Sein als innerer Grund und innere Quelle vorhanden ist. Das Denken kann zwar jede bestimmte Form der Gottesidee bezweifeln, nur die Idee des ersten Seienden, absoluten Geistes nicht, welches das Prinzip des Denkens selber, Gott ist. Diesem ewigen Grund alles Denkens ist auch jene Gottesidee zuzuschreiben, welche im Bewußtsein eines jeden, sogar bei fast zum rein sinnlichen Dasein verkümmerten Menschen sich findet, und die er weder zu vernichten, noch sich selber zu geben im Stande ist. Diese Idee in uns läßt auf eine wirkende Ursache außer uns schließen, aus der Allgemeinheit der Gottesidee folgert man ihre Nothwendigkeit und Wahrheit, und endlich aus dem Inhalt der Gottesidee die Existenz Gottes. Diese Folgerung ist in der That die einzig mögliche Erklärung für die Entstehung der in jedem Menschen vorhandenen Gottesidee. Im Reiche der Natur wird Gott als die organisirende Weltseele, und im Reiche des Bewußtseins als der allenkende Weltgeist erkannt.

Der onthologische Beweis wurde von Anselm v. Canterbury aufgestellt in seinem ‚Proslogium.' Von Cartesius und Leibnitz wurde er weiter ausgebildet. Kant erwiederte dagegen, daß Existenz kein Moment der Vollkommenheit sei; Hegel stellte den Beweis in dem Sinne wieder her, daß ihm die Gottesidee das Sein Gottes selbst ist.

b) Der moralische Beweis ist die subjective Seite des teleologischen, aus der ethischen Selbstbetrachtung hervorgegangen. Er hat seinen Ausgangspunkt in dem in unserem Herzen und Gewissen vorhandenen Sittengesetze (Röm. 2, 14—16; 1, 32) und erkennt daraus den Urheber desselben außer uns; ferner schließt er aus der im Menschen liegenden Idee von einer nothwendigen Vergeltung der sittlichen Handlungen auf einen über die Menschen

erhabenen, vollkommenen Richter. Aus der Collision des Sittengesetzes mit dem Glückseligkeitstrieb des Menschen folgert Kant in seiner ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ eine zukünftige Ausgleichung, die durch ein absolutes Wesen erfolgen muß. Der Mensch besteht, nach Kant's Auffassung, aus zwei Theilen, aus der für ihn möglichsten Sittlichkeit und Glückseligkeit; jene erfordert sein Geist, diese seine Sinnlichkeit. Der Mensch kann aber bloß seine Sittlichkeit realisiren, während er derselben oft die Glückseligkeit opfern muß. Mit Recht schließt nun der Mensch, daß entweder ein höchstes Wesen sei, welches den Lauf der Dinge so lenken werde, daß Tugend und Glückseligkeit an seiner Person ausgeglichen werden; oder daß die Stimme seines Gewissens ungerecht und unvernünftig sei. Dieses letztere Urtheil ist aber moralisch unmöglich, also ist er genöthigt, den ersten Schluß für wahr zu halten. Diesen also geführten Beweis stellt Kant als ein Postulat der praktischen Vernunft auf. Die Schwäche desselben liegt in dem Begriff Glückseligkeit, welcher ein relativer und unbestimmter ist, und je nach der subjectiven Auffassung so oder anders gefaßt wird. — Gott ist nicht nur Postulat unserer praktischen Vernunft, sondern unseres gesammten geistigen Lebens, welches Gott als sein Ziel fordert und in welchem es allein Wahrheit findet. So ist Gott zu glauben eine Vernunftnothwendigkeit und ein sittliches Postulat, die unentbehrliche Grundlage der allgemeinen menschlichen Sittlichkeit und der gesammten sittlichen Lebensordnung. — Fichte veredelte die Kantische Beweisführung, indem er das höchste Gut nicht in die Befriedigung des Anspruchs des einzelnen Menschen setzte, sondern es mit dem höchsten Endzwecke der Welt identificirt und als Verwirklichung des sittlichen Ideals dachte.

Bei all diesen Beweisen hat man sich vor dem zu hüten, den einen für den allein gültigen zu erklären, man hat sie vielmehr mit einander zu verbinden, da sie sich gegenseitig ergänzen. — Der entscheidende Beweis für das Dasein Gottes ist aber der wirksame Selbstbeweis Gottes, welcher in der objectiven Offenbarung und in der christlichen Glaubenserfahrung gegeben und enthalten ist. Dieser religiös-ethische geschieht in Beweisung des Geistes und der Kraft, so daß unser Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft beruht (1 Cor. 2, 4. 5). Der kosmologische und

teleologische Beweis erhält erst seine volle Bedeutung durch das unbewegliche, unvergängliche Reich, welches in der Fülle der Zeit durch und in Christus aufgerichtet ward; ebenso gelangt die onthologische und moralische Betrachtung zur vollen Wahrheit erst in dem Zeugniß des Heiligen Geistes, welcher als Geist Gottes die Wahrheit und Heiligkeit im Gläubigen zeuget und aufrichtet.

§ 34. Das Wesen Gottes.

Der Gott der Offenbarung ist nicht die unbestimmte blinde Macht oder der dunkle Grund der Endlichkeit, sondern das ewige Grundwesen und die denkende Macht, welche sich selber weiß als Mittelpunkt; auch ist Gott nicht der Weltgeist des Pantheismus, welcher mit instinktmäßiger Nothwendigkeit zu einer successiven Lebensentwicklung im Reiche der Natur und der Geschichte sich erschließt, aber nie zur Fülle des Daseins gelangt; sondern er ist der absolute, vollkommene Geist, das sich selbst und Alles bestimmende Prinzip. Dieses ewige Grundwesen und dieser absolute, vollkommene Geist offenbart sich zunächst als der Herr (1 Mos. 2, 16; 3, 9—23; 6, 13. 18; 8, 15. 16; 12, 1—3; 15, 7; 28, 13; 2 Mos. 8, 22; 20, 2. ff.), und somit als absolute Persönlichkeit. Der Begriff des Absoluten ist derjenige der Unbeschränktheit und Unbedingtheit, der Vollkommenheit, und der Begriff der Persönlichkeit ist der des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung. Die Persönlichkeit Gottes ist in der heil. Schrift als Grundvoraussetzung aller höheren Wahrheit hingestellt.

Die Zeugnisse der Offenbarung für das Wesen Gottes beziehen sich theils auf die Namen Gottes im alten und neuen Testament, theils auf jene Stellen, wo er Geist, Licht und Liebe genannt wird (Joh. 4, 24; 1 Joh. 1, 5; 1 Joh. 4, 8).

a) Namen Gottes. Diese sind nicht zufällige und leere, sondern geschichtliche und wesentliche Selbstbezeugungen des göttlichen Ich. Die vorsündfluthlichen Gottesnamen sind meist mit אֵל zusammengesetzt und kommen mehr im Plural אֱלֹהִים als im Singular vor. Seiner grammatischen Form nach scheint das Wort von אוּל d. h. mächtig sein, abzustammen, der Plural ist kollektiv zu fassen, so daß dieser Name den Gesammtbegriff der göttlichen Kräfte enthält und zur allgemeinen Bezeichnung des götllichen Wesens dient.

Es ist darunter besonders der für die Erscheinungswelt transcendente Gott zu verstehen, welchem wesentlich die kosmologische Wirksamkeit zufällt, als dem Gott der Schöpfung und der Völker (1 Mos. 1, 3. 6. ff.; 9, 1. 8). Einen Fortschritt in der Offenbarung Gottes bildet der Name יְהֹוָה, welchen die späteren Juden aus Ehrfurcht nicht auszusprechen wagten und ihn mit Adonai übersetzten. Seine Bedeutung erhellt aus 2 Mos. 3, 14: „ich werde sein, der ich sein werde.“ Dieser Name hat auf das geschichtliche Verhältniß Gottes zur Welt Bezug, er bezeichnet die absolute Selbstständigkeit Gottes in seinem geschichtlichen Walten und die absolute Beständigkeit und unwandelbare Treue. Jehovah ist der Gott, welcher mit den Menschen verkehrt, daher ist die Theophanie Sache Jehovahs, und wird sein Walten im Reiche Gottes auf Erden offenbar. Die Kenntniß dieses Namens wird selbst Melchisedek gegenüber nur den Vertretern des Offenbarungsstammes zugewiesen; so ist Jehovah der specifische Name für den Gott Israels, als des Heilsgottes. Bei der Abwechslung der beiden Namen kommt es darauf an, ob der Schöpfer, oder der Bundesgott Israels mehr hervortreten soll (4 Mos. 16, 22; 27, 16; Ps. 19, 2. 8). Wenn in 2 Mos. 6, 3 Johavah dem Moses verkündigt, daß Abraham, Isaak und Jakob ihn noch nicht gekannt hätten, so hat dieses nicht auf seinen Namen Bezug, indem derselbe schon 1 Mos. 4, 26 und 12, 8 vorkommt, wohl aber auf die Erkenntniß dessen, was Gott als Jehovah gethan habe. Die Septuaginta übersetzt Jehovah mit *κύριος*, was auch die neutestamentlichen Schriftsteller aufgenommen haben. Außer den beiden erwähnten kommen im alten Testament noch folgende Namen vor. אֲדֹנָי = Herr (1 Mos. 15, 2; Ps. 136, 3; Mal. 1, 6); אֵל שַׁדַּי = der allmächtige Gott (1 Mos. 17, 1); אֵל עֶלְיוֹן = der im Himmel thronende (1 Mos. 14, 20; Ps. 97, 9); צְבָאוֹת = Herr der Heerschaaren (1 Sam. 17, 45; 2 Sam. 7, 26; Richt. 5, 20; Jes. 6, 3; 37, 16; 51, 15; Hos. 12, 6; Ps. 46, 8; 89, 9; Jak. 5, 4).

Der Grundbegriff von Gott, welcher uns durch die Namen im alten Testament gegeben ist, wird im neuen nicht nur bestätigt, sondern durch die vollkommene Offenbarung des Vaters unseres Herrn Jesu Christi noch erweitert. Der Gott des alten Bundes war zwar schon damals seinem Volke unter dem Vaternamen

bekannt (5 Mos. 32, 6; Jes. 63, 16; Jer. 31, 9), doch wurde derselbe erst durch den Sohn in seiner ganzen Gnadenfülle kundgethan (Joh. 17, 6. 26).

b) Eine weitere und bestimmtere Bezeichnung für das Wesen Gottes finden wir in jenen neutestamentlichen Aussprüchen: Joh. 4, 24; 1 Joh. 1, 5; 1 Joh. 4, 8.

1. Gott ist ein Geist (Joh. 4, 24). Das ewige Grundwesen ist nicht an Raum und Zeit gebunden, es kommt ihm daher kein körperliches Sein zu. Obwohl Gott als ein Geist körperlos, so ist er doch nicht die im Weltall sich verflüchtigende Weltseele, sondern die absolute Persönlichkeit, welche sich als freie Selbstherrlichkeit im Selbstbewußtsein und in der Selbstbestimmung über eine substantielle Fülle von realen Lebenskräften und Bestimmtheiten offenbart (2 Mose 20, 4; 4 Mos. 16, 22; 5 Mos. 4, 15—19; Jes. 40, 25). Hieher gehören ebenfalls jene Stellen, welche von der Unsichtbarkeit Gottes handeln (Röm. 1, 20; Col. 1, 15; 1 Tim. 1, 17; 6, 16).

2. Gott ist ein Licht (1 Joh. 1, 5). Der absolute vollkommene Geist offenbart sich im Reiche der Geister, der vernünftigen Kreatur, indem er sie als Licht erleuchtet, und so ist er Prinzip der vollkommensten Weisheit, ein Licht, in welchem keine Finsterniß ist, Prinzip der ethischen Vollkommenheit. Das Licht dient deßhalb an anderen Stellen des alten und neuen Testaments zur bildlichen Bezeichnung der Herrlichkeit Gottes.

3. Gott ist die Liebe (1 Joh. 4, 8). Geht man auf den Mittelpunkt der Gottesoffenbarung im alten und neuen Bunde, so ist der unveränderliche Grundton derselben: „Gott ist die Liebe." Diese ist die bewußte und freie Lebensbeziehung auf die Kreatur, oder die Selbsthingabe an dieselbe mit Bewahrung der eignen Grundbestimmtheit sowohl, als auch derjenigen des Andern. In specieller Beziehung zur Menschheit und zur Gemeinde des Herrn ist diese Liebe die erlösende und beseligende Selbstmittheilung an die gefallene Kreatur, welcher sie sich in Erweisung der Gnade in Gerechtigkeit als heilige Liebe offenbart.

Das Wesen Gottes ist demnach im neuen Testament als die absolute, herrliche und heilige Persönlichkeit bezeichnet. Der außerbiblische Gottesbegriff verläuft sich im Pantheismus und

Polytheismus, und ist eine Verkümmerung der Absolutheit und Persönlichkeit Gottes.

Es wurde die Möglichkeit einer Definition Gottes von jeher in Frage gestellt, indem einerseits keine Form der Definition auf den Unendlichen anzuwenden sei und anderseits bei der Unbegreiflichkeit Gottes keine Definition zureichend sein könne; auch erklärte man den Begriff von Gott überhaupt für widersprechend, weil es unmöglich sei, daß alle Realitäten in einem Subject im höchsten Grade vereinigt sein können, ohne sich gegenseitig aufzuheben. So sagte Spinoza: „Jede Bestimmung, Abgrenzung ist Verneinung" (omnis determinatio est negatio).

Die Anwendung der Form einer Definition auf den Unendlichen wäre nur dann unmöglich, wenn die Offenbarung Gottes nicht selbst in diese Formen der Endlichkeit eingegangen wäre; zudem ist der nach Gottes Ebenbild erschaffene Mensch berechtigt in seinem Denken über Gott von seinem eignen Abbild zum Urbild aufzusteigen; Theismus und Anthropomorphismus sind daher unzertrennlich mit einander verbunden. Wie unsere Gotteserkenntniß eine symbolische, so ist sie auch eine beschränkte, und so ist es auch die Definition von Gott. Relative Vollkommenheit schließt aber die Wahrheit einer Sache nicht aus; besitzt eine Definition die Merkmale eines Gegenstandes in einem solchen Grade, daß man ihn dadurch deutlich und bestimmt von andern unterscheiden kann, so ist dieselbe eine zureichende. Die Merkmale sind uns aber in der Selbstoffenbarung Gottes, besonders durch das Evangelium auf solche Weise gegeben, daß die aus denselben bestehende Definition eine zureichende ist. Die Bürgschaft, daß unser aus der Offenbarung gewonnene Gottesbegriff keine Täuschung sei, ist außer anderem in der subjectiven Heilserfahrung enthalten. Höchste Vollkommenheit der Realitäten in Gott erfordert keine Einseitigkeit, wohl aber Einheit; die Eigenschaften Gottes dürfen somit nicht als isolirt gedacht werden, sondern sie müssen stets als ein Ganzes, in Beziehung auf einander, als Einheit aufgefaßt werden.

Vom Wesen Gottes handeln das nicäische [1] und das

---

[1] Ich glaube an einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren.

athanasianische Glaubensbekenntniß, sowie der 1. Art. der Augsburg. Confession.[1] Die Kirche verwirft ausdrücklich darin den Polytheismus, und den manichäischen Dualismus, worin alle Symbole der alten und protestantischen Kirche im Wesentlichen übereinstimmen. Bis auf Johannes von Damaskus wurde zunächst im Anschluß an die neuplatonische Philosophie der Begriff des reinen Seins betont, während die abendländische Kirche dann mehr die Momente der Persönlichkeit im Wesen Gottes hervorhob, so Augustin besonders das Moment des Selbstbewußtseins. Im Mittelalter schloß sich Anselm an diese augustinische Auffassung an; Duns Scotus geht bei seiner Definition mehr von der Freiheit des göttlichen Wesens aus, die aber im Verhältniß zur Welt mehr als Willkühr erscheint. — Die Mystiker Dionysius Areopagita und Joh. Scotus Erigena lehrten, daß Gott ein absolutes Mysterium sei, er sei das einfach Eine, überwesentlich. Das Extrem dieses Mysticismus war der Gnosticismus, welcher in einer speculativen Phantasieanschauung das Schauen von Angesicht zu Angesicht zu haben meinte. Luther, die speculative Gotteserkenntniß abweisend, faßte Gott theils als die überall wirkende Macht oder das Leben, theils als die rettende Liebe. „Das Wort Gott," sagt er an einem Ort, „hat viele Bedeutungen: der rechte, wahre Gott ist der Gott des Lebens und des Trostes, der Gerechtigkeit und des Guten, und dieser hat sich ihm bestimmte Gestalt gegeben, hat sich ihm bestimmte Gegenwart gegeben als Gott seiner Gemeinde." Die protestantische Dogmatik ging dann seit Gerhard wieder zu scholastischen Definitionen zurück und bezeichnete Gott als das reine Sein. Vom Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes ausgehend, fassen unter den neueren Theologen die Einen den Willen (Thomasius), die Anderen das Leben und die Liebe, oder den Geist und die Liebe (Plitt), oder die heilige Liebe allein (Martensen, Sartorius, Nitzsch, Liebner u. A.) als das Wesentliche in Gott auf. Von unserem methodistischen Standpunkt aus schließen wir uns an letztere Auffassung insofern an, daß wir bei der auf Grund der

[1] Es ist ein göttliches Wesen, das Gott genannt wird und ewig, unkörperlich, untheilbar, von unendlicher Macht, Weisheit und Güte ist, Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge.

heil. Schrift gegebenen Definition vom Wesen Gottes, die heilige Liebe als das Moment bezeichnen, welches Grund- und Schlußstein der Heilslehre bildet.

So heißt es bei der Lehre vom Wesen Gottes vom christlichen Standpunkt aus: ‚Wir wissen Alles‘ und ‚wir erforschen die Tiefen der Gottheit‘ (1 Joh. 2, 20 und 1 Cor. 2, 10), und doch ist ‚unser Wissen Stückwerk‘ und ‚wohnt Gott in einem Licht, da Niemand zukommen kann‘ (1 Cor. 13, 12 und 1 Tim. 6, 16).

Gegen den Glauben an die Persönlichkeit Gottes wurde besonders von pantheistischer Seite geltend gemacht, daß der Begriff der Persönlichkeit den der Beschränkung in sich schließe und daher auf das Absolute nicht anzuwenden sei. Die einzige Beschränkung, von der hier die Rede sein kann, ist eine Selbstbeschränkung, ein Selbstbewußtsein von der inneren, ewigen Fülle seines unendlichen Wesens, ohne daß er hiezu der äußeren Welt bedürfte; die Beschränkung der menschlichen Persönlichkeit aber ist eine ihr von Außen gesetzte. Eine solche unfreie, gebotene Beschränkung läßt sich allerdings nicht auf das Absolute anwenden, wohl aber eine freie, aus dem eignen Wesen selbst hervorgegangene, gewollte Selbstbeschränkung. Der Absolutheit Gottes werden wir als Kreaturen, seiner Persönlichkeit als persönliche Kreaturen, namentlich als zur Gemeinschaft Gottes gehörende Glieder, gewiß. So ist die Gründung der Gottesgemeinde im alten und neuen Bunde das lebensvolle, vollkommene Zeugniß des persönlichen Gottes.

§ 35. Die göttlichen Eigenschaften.

1. Begriff und Verhältniß derselben zum göttlichen Wesen.

a) Begriff derselben. Die göttlichen Eigenschaften sind nicht bloße äußerliche Nebeneinanderbestimmungen oder einzelne Kräfte, noch sind sie bloße Verschiedenheiten der menschlichen Auffassung vom göttlichen Wesen, sondern die Entfaltung der Fülle des einen göttlichen Wesens. Sie sind eine Verschiedenheit von Wesensbestimmungen, welche einander durchdringen und ihren Einheitspunkt in dem einen göttlichen Ich haben; sie sind der Ausdruck des göttlichen Wesens selbst in seinem wirklichen Sein, wie es sich in einer Stufenfolge von Beziehungen geoffenbaret hat. Was wir von Gott

aussagen ist demnach seiner Wort= und Thatoffenbarung entnommen, und gründet sich vor Allem auf die vollkommene Offenbarung des Sohnes vom Vater. Die lebensvolle Durchdringung von Freiheit und Nothwendigkeit im göttlichen Wesen in Betreff der Eigenschaften ist aber mehr zu folgern als zu erklären.

b) Verhältniß derselben zum göttlichen Wesen. Während das Wesen Gottes die Summe der Haupt= und Grund=eigenschaften ist, so sind die Eigenschaften mehr solche Bestimmt=heiten, die zu unserer wechselnden, subjectiven Lage in besonderer Beziehung stehen; so z. B. die Allmacht zum Gefühl unserer Ohn=macht, die Weisheit zum Gefühl unserer Rathlosigkeit, die Allwissen=heit zum Bewußtsein unserer Kurzsichtigkeit. Die Eigenschaften ver=halten sich in dieser Beziehung zum Wesen Gottes, wie das Relative zum Absoluten.

Nach Augustin ist eine Eigenschaft der andern gleich und alle sind dem Wesen gleich; ebenso sagten die Scholastiker, daß Nichts in Gott sei, was nicht Gott selber sei, die Eigenschaften Gottes seien nur unserm Fassungsvermögen und der Welt gegenüber ver=schieden. Dem zufolge hätten wir in den Eigenschaften nur eine subjective Lehre, ohne objective Wahrheit. Die Mystiker bejahen die Eigenschaften in den Offenbarungen Gottes, verneinen sie aber in seinem Wesen, wornach Gott auf der einen Seite Licht und auf der andern Dunkel wäre, welches aber ein Widerspruch in sich selber ist; denn entweder hat sich uns Gott geoffenbart wie er wirklich ist, oder seine Offenbarung ist unwahr. Die Verneinung der Eigenschaften Gottes aber, als nur subjectiv aufgefaßter Modi=ficationen des einen göttlichen Wesens, widerspricht dessen thatsäch=licher Offenbarung (1 Mos. 17, 1; Offenb. 1, 8; 3 Mos. 11, 44. 45; Joh. 17, 6. 11. 25; Jes. 45, 5; 1 Cor. 8, 4 u. A.). Der Unterschied der Eigenschaften wäre nur dann gefährlich, wenn dadurch die Einheit Gottes gestört würde; da dieselben aber ver=schiedene Beziehungen des einen göttlichen Wesens zur Welt sind, so wird die Einheit durch diese Mannigfaltigkeit nicht gefährdet. Die protestantischen Dogmatiker begründeten daher mit Recht die objective Gültigkeit der Eigenschaften Gottes und sagen, daß die Eigenschaften uns das göttliche Wesen unter verschiedenen Re=lationen geben.

2. Eintheilung der Eigenschaften. Um das Wesen und das gegenseitige Verhältniß der Eigenschaften Gottes deutlicher darstellen zu können, hat man dieselben in bestimmte Ordnungen und Beziehungen gebracht. Diese ergeben sich aus dem Wesen der Eigenschaften als besonderer Wesensbestimmungen und Beziehungen Gottes zur Welt, und zwar zur natürlichen und sittlichen. Mit dieser Betrachtungsweise läßt sich noch diejenige der Abgezogenheit oder des Gegensatzes und die der Bezogenheit zur Welt oder der Einheit verbinden.

Hieraus ergiebt sich folgende Eintheilung:

a) Eigenschaften, welche das Verhältniß Gottes zur natürlichen Welt bezeichnen, und zwar

1. die der Abgezogenheit gegenüber der zeitlichen und räumlichen Welt, nämlich: Ewigkeit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit;

2. die der Bezogenheit zu Zeit und Raum, nämlich: Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit und Weisheit.

b) Eigenschaften, welche das Verhältniß Gottes zur sittlichen Welt bezeichnen, und zwar

1. die der Abgezogenheit oder Heiligkeit, nämlich: Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit;

2. die der Bezogenheit oder Liebe, nämlich: Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Geduld, Langmuth und Treue.

Bei dieser Eintheilung der Eigenschaften läßt sich allerdings die Scheidelinie nicht absolut, sondern nur relativ festhalten.

Nach Dionysius Areopagita bildete die Scholastik die Art und Weise von der Kreatur auf Gottes Wesen zu schließen weiter aus und gelangte auf dreifachem Wege zu den Eigenschaften Gottes, nämlich durch den Weg der Ausschließung oder der Verneinung aller Mängel (via negationis), durch denjenigen der Erhebung unserer Vollkommenheiten zum höchsten Grad der Vollkommenheit (via eminentiæ), und durch den der Ursächlichkeit, oder Folgerung von der Wirkung auf die nothwendigen Eigenschaften der Ursache (via causalitatis).

Diese Betrachtungsweise wurde von Gerhard, Musäus, Hollaz und den späteren protestantischen Dogmatikern allgemein angewandt. Die Begründung derselben liegt allerdings in der Ebenbildlichkeit

des Menschen mit Gott, ist aber deßwegen mangelhaft, weil man nicht von dem gegenwärtigen, abnormen, sondern von dem ursprünglichen, normalen Zustand auszugehen hat, und sich ohne dies nicht für alle Eigenschaften Gottes in dem Menschen ein Analogon findet.

Von diesem Standpunkt aus werden die göttlichen Eigenschaften eingetheilt wie folgt:

1. in negative oder solche, welche alle Unvollkommenheiten, die wir bei uns antreffen, verneinen, und positve oder solche, von welchen wir etwas Analoges bei uns finden;

2. in absolute oder quiescentia, d. h. solche der Beziehungslosigkeit und der Ruhe, und relative oder operantia, d. h. solche der Beziehung und Wirksamkeit.

3. Auf das menschliche Analogon noch mehr Rücksicht nehmend sind die Eintheilungen in Eigenschaften der göttlichen Substanz, des götlichen Verstandes und des göttlichen Willens, welchen Hase und Hahn noch die Attribute des göttlichen Gefühls hinzufügten.

Den Uebergang zum specifisch christlichen Ausgangspunkt bei der Eintheilung bildet Schleiermacher, welcher, vom absoluten Abhängigkeitsgefühl ausgehend, folgende Kategorien gewinnt: Eigenschaften, welche dem Abhängigkeitsgefühl entsprechen, in dem noch kein Gegensatz vorhanden (Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit), in dem der Gegensatz der Sünde enthalten ist (Heiligkeit und Gerechtigkeit) und solche, welche sich aus der Aufhebung dieses Gegensatzes durch die Erlösung Christi ergeben, nämlich diejenigen der Gnade oder Liebe und der Weisheit.

§ 36. Eigenschaften, welche das Verhältniß Gottes zur natürlichen Welt bezeichnen.

Bei der Betrachtung der Eigenschaften Gottes ist wie bei seinem Wesen nicht außer Acht zu lassen, daß wir zwar eine auf die Wort- oder Thatoffenbarung gegründete, hinlängliche, doch nicht absolut vollkommene Erkenntniß erlangen können.

a) Die der Abgezogenheit gegenüber der zeitlichen und räumlichen Welt:

1. Ewigkeit. Das Dasein des Schöpfers der Zeit und alles Zeitlichen muß ein ewiges sein. Gottes Ewigkeit ist daher

sein über allen Schranken dieser Zeit erhabenes Dasein, so daß dasselbe weder einen Anfang noch ein Ende hat (1 Mos. 21, 33; 5 Mos. 32, 40; Ps. 102, 13; 25, 27. 28; Jes. 40, 28; Röm. 16, 26; Offenb. 5, 14; 10, 6). Während aber der ewige Gott in keine zeitliche Schranke eingeschlossen, so ist er doch in aller Zeit mit freier Herrlichkeit gegenwärtig; seine Ewigkeit ist eine lebendige, die in unverwelklicher Jugend emporblüht (2 Mos. 3, 14. 15; 1 Tim. 1, 17; 6, 16).

Dieses Wort kommt in der Schrift in verschiedener Bedeutung vor und kann, je nachdem es auf einen Gegenstand bezogen wird, eine lange Zeitperiode (1 Mos. 9, 16; 2 Mos. 12, 14; 3 Mos. 3, 17), eine endlose Fortdauer (Jes. 35, 10; 55, 3; Joh. 6, 51, 58; 2 Cor. 4, 17; Matth. 3, 12; 25, 41. 46; Luc. 3, 17), oder ein Dasein bezeichnen, welches ohne Anfang und ohne Ende ist. Charakteristisch ist, daß in keiner Sprache sich eine adäquate Bezeichnung für dasselbe findet, indem auch das hebräische und griechische Wort [1] zur Ergänzung des absoluten Begriffes einer Umschreibung bedarf (Jes. 44, 6; Ps. 90, 2; Offenb. 1, 8; Joh. 17, 24). Es macht uns dieses auf das Unermeßliche und Unerfaßliche dieser Eigenschaft Gottes aufmerksam.

Augustin beschrieb die Ewigkeit als die reine, stets andauernde Gegenwart, indem er sagt: „Gott ist immer, aber er war auch, weil er niemals als abwesend war, und er wird sein, weil er niemals als abwesend sein wird.“ Allerdings sind die zeitlichen Uebergänge von der Gegenwart in die Vergangenheit, und von der Zukunft in die Gegenwart mit dem Begriff der Ewigkeit, als einer Zeitlosigkeit, nicht vereinbar im strengen Sinne, und doch ist man insofern berechtigt diese Zeitunterschiede auf die Ewigkeit Gottes anzuwenden, als diese ohne Anwendung jener Begriffe völlig unverständlich bleibt und sich ohnedies der Ewige herabließ in die Geschichte dieser Welt einzugehen. Faßt man daher diese Eigenschaft als absolute, so fallen jene Zeitübergänge weg, wird sie aber als relative im Verhältniß zur Welt gedacht, so ist dieselbe in lebendiger Beziehung zu dieser Zeitfolge zu denken, so lange diese Zeit dauern wird. Wenn Petrus sagt, daß tausend Jahre vor dem Herrn wie

---

[1] עולם, αἰών, αἰώνιος.

ein Tag sind (2 Petr. 3, 8), so will er dadurch das Verhältniß unseres längsten Zeitraums zur Ewigkeit veranschaulichen und zugleich aussprechen, daß durch diese längste Zeit das Wissen und Wollen Gottes nicht im Geringsten beeinflußt werde.

Zur Ewigkeit gehört auch die Unsterblichkeit Gottes (1 Tim. 6, 16; Röm. 1, 23; 1 Tim. 1, 17), welche die Scholastiker von der absoluten Nothwendigkeit des göttlichen Seins (Existentia necessaria) unterschieden.

2. Unendlichkeit. Das göttliche Wesen kann als der absolute Geist durch keinerlei Grenze des Ortes oder von Räumlichkeiten eingeschlossen oder gemessen werden (Jer. 23, 24; 1 Kön. 8, 27).

Wenn Tertullian Gott einen Körper nannte, so hat er diese Körperlichkeit sehr wahrscheinlich nur im Sinne von Substantialität genommen; die Anthropomorphiten aber schrieben Gott einen wirklichen Körper zu, wenn auch von weit erhabenerer Gestalt als diejenige des menschlichen Körpers. Die alexandrinischen Kirchenlehrer negirten nicht nur die gröbere, sondern auch jede feinere Materialität.

3. Unveränderlichkeit. In dem Begriffe der Ewigkeit liegt auch derjenige der Unwandelbarkeit oder Unveränderlichkeit. Der absolut vollkommene Gott ist nach seinem selbst gesetzten und bestimmten Wesen in metaphysischer und ethischer Hinsicht keinem Wechsel unterworfen (2 Mos. 3, 14; Ps. 33, 11; 102, 27. 28; Jes. 40, 28; Mal. 3, 6; Röm. 11, 29; 2 Petr. 3, 8; Ebr. 1, 11. 12; 6, 17. 18; Jak. 1, 17). Was er lebt ist unwandelbar das Selbige und doch hört er nie auf es als ein Neues zu leben.

Die Stellen, welche von einer Reue Gottes oder von Weissagungen handeln, welche nicht erfüllt wurden (1 Mos. 6, 6. 7; 2 Sam. 24, 16; Ps. 106, 45; Jer. 18, 8. 10; 26, 3. 19; Joel 2, 13; Amos 7, 3. 6; Jona 3, 9. 10), stehen mit der Unwandelbarkeit Gottes nur scheinbar im Widerspruch, weil durch diesen Anthropopathismus [1] einestheils das zweckwidrige Verhalten

---

[1] Anthropopathieen sind bildliche Ausdrücke, von den menschlichen Affekten hergenommen, zur Bezeichnung göttlicher Eigenschaften; Anthropomorphismen sind von der menschlichen Gestalt entlehnte, bildliche Ausdrücke (z. B. Hand, Arm rc. rc.)

des Menschen gegen Gott, und anderseits das demselben entsprechende, nothwendige Verhalten Gottes gegen den Menschen angezeigt wird. Immerhin machen uns diese Stellen aufmerksam die Unwandelbarkeit nicht als eine starre, sondern als eine besonders auf das sittliche und religiöse Verhalten der Menschen eingehende aufzufassen. Eine Verkennung dieser Schriftwinke führt uns leicht zu jener trostlosen Annahme, daß nach dem unwandelbaren Rathschluß Gottes die Einen zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniß bestimmt seien, während ein schriftgemäßes Verständniß dieser Eigenschaft dem Heilsbegierigen und Gläubigen den köstlichsten Trost bringt. Eine treffliche Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes liefert Dorner in den Jahrbüchern der deutschen Theologie.[1]

b) Eigenschaften der Bezogenheit zu Zeit und Raum:

1. Allgegenwart. Das absolute Leben muß als Grundbedingung alles Lebens allem Daseienden gegenwärtig sein; obwohl die Schöpfung eine vom Schöpfer verschiedene, so ist sie doch nicht eine von ihm geschiedene. Gottes Allgegenwart ist seine Erhabenheit über jede Schranke des Raumes, aber auch seine freie Selbstsetzung im Universum, indem er Alles in Allem nicht auf körperliche, aber auf göttliche, geistige Weise erfüllt, und zwar nicht im Sinne der Vertheilung, sondern nach seinem ganzen Wesen (1 Kön. 8, 27; Ps. 139, 7—10; Jer. 23, 23. 24; Amos 9, 2; Apg. 17, 24. 27; Ephes. 1, 23).

Die biblischen Ausdrücke, in welchen der Himmel, der Tempel, das Herz des Menschen als besondere Wohnstätte Gottes bezeichnet wird (5 Mos. 26, 15; 33, 26. 27; 1 Kön. 8, 49; Jes. 66, 1; Ps. 103, 19; Jos. 22, 19; 1 Kön. 8, 13; Ps. 84, 2; 26, 8; 132, 5; Joh. 14, 23), beziehen sich auf die Offenbarungswirksamkeit Gottes und sagen, daß, wo man ihn im Geist und in der Wahrheit nennt und bekennt, er sich auf eine besondere Weise zu erkennen giebt; so ist durch den Himmel, als die Wohnung Gottes, einestheils der Ort der vollendeten Offenbarungsherrlichkeit bezeichnet, und anderstheils die Erhabenheit Gottes über das Universum symbolisch ausgedrückt. Das Wohnen Gottes im Herzen des Menschen

---

[1] I. Bd. p. 361—416.

geschieht durch die Sendung seines Geistes in dasselbe. Ebenso sind jene Stellen, welche von einem Fern- und Nahesein Gottes handeln (Spr. 15, 29; Ps. 10, 1; 22, 2; 35, 22; Jer. 23, 23; Apg. 17, 27; Ps. 34, 19; 85, 10; 145, 18; Jes. 55, 6; 29, 13; Jak. 4, 8) auf die Offenbarung Gottes in Erweisung oder Entziehung seiner Hülfe in Gnade und Gericht zu beziehen, wobei es wesentlich auf die Gesinnung des Menschen ankommt. Jene deistische Transcendenz, welche Gott aus der Welt verbannt, ebenso jene pantheistische Immanenz, welche den Schöpfer in die Schöpfung bannt, wird durch den biblischen Begriff von der Allgegenwart des persönlichen Gottes als falsch und unhaltbar dargestellt.

Im patristischen Zeitalter wurden wesentlich die Lehre von der Dreieinigkeit und der Gottheit Christi behandelt, während die Gottesidee selber noch in ungetrübter Reinheit vorhanden war. Der erste Gegensatz zur herrschenden biblischen Lehre kam von den Gnostikern, als Dualisten und von den Anthropomorphiten. Die Socinianer und Arminianer lehrten eine Allgegenwart, die sich bloß in der Wirkung erweise (omnipræsentia operativa), und zwar eine Wirkung aus der Entfernung. Diese Meinung wurde durch den Einfluß der Leibnitz-Wolffischen Philosophie von manchen späteren Theologen aufgenommen, so von Döderlein, Morus, Ammon, Wegscheider, Hase 2c. 2c.[1] Die Scholastiker schon behaupteten hingegen mit Recht, daß Gott nicht nur seiner Macht und Wirkung (potentialiter), sondern auch seinem Wesen nach (essentialiter) allen Kreaturen gegenwärtig sei, indem der Herr ausdrücklich erklärt, daß er nicht ferne, sondern nahe ist. Die socianistisch-rationalistische Verendlichung des Gottesbegriffes, wonach Gott nur im Himmel wesentlich, im Universum aber nur wirksam gegenwärtig sein soll, ermangelt daher der biblischen Begründung.[2] Man unterschied ebenso eine Machtgegenwart im Universum, eine Gnadengegenwart in der Gemeinde, und eine Herrlichkeitsgegenwart im Himmel, was aber nur eine verschiedene Offenbarungsweise der wesentlich selbigen Gegenwart sagen will. Auf Grund von Joh. 14, 23 lehrten dann im 17. Jahrhundert die Gießener Theologen eine Annäherung der

[1] Siehe Baumgarten, Religionspartheien und deren Streitigkeiten. Halle. [2] Siehe Twesten, Dogmatik. II. p. 157.

göttlichen Substanz an die Gläubigen, wogegen sich die Tübinger Theologen erklärten, indem es in der substantiellen Gegenwart keinen Unterschied gebe, sondern nur in der Offenbarungs- und Wirkungsform der Gottheit. Dieser Meinung schlossen sich Gerhard, Musäus und allmählig die anderen norddeutschen Theologen an.

2. Allmacht. Die alle Möglichkeiten des Daseins beherrschende Macht muß eine alle Mächte und Kräfte dieser Welt übersteigende sein, sie offenbart sich daher in der Schöpfung als unendliche Kraft, als Allmacht. In der philosophischen Sprache heißt Allmacht das Vermögen, durch welches Gott alles Mögliche zur Wirklichkeit bringen kann, während dasjenige, welches einen Widerspruch in sich faßt, unmöglich ist. Gottes Allmacht ist im theologischen Sinne die absolute Macht, vermöge welcher er seine ewigen Gedanken nach Maßgabe seines Willens in schöpferischen Hervorbringungen, Ordnungen und Wandelungen verwirklichen kann (1 Mos. 18, 14; Ps. 33, 9; 135, 6; Marc. 10, 27).

Diese Macht muß, um alle falschen Meinungen zu vermeiden und allen sophistischen Einwendungen zu begegnen, in ihrem Verhältniß zum Willen Gottes betrachtet werden. Wenn im Gegensatz zur beschränkten menschlichen Macht von der göttlichen ausgesagt wird, daß sie von keiner inneren Ohnmacht gehemmt, noch durch eine von Außen kommende Macht überwältigt wird, so ist hinzu zu fügen, daß Gott thun kann, was er will, aber er will nicht Alles, was er kann; denn seine Macht ist keine blinde, willkührliche, sondern eine durch den Willen ethisch bestimmte. Dieser Unterschied ist aber nicht so zu fassen, als ob der Wille das Erste wäre und die Macht gleichsam als Zweites sich ihm zur Verfügung stellen würde; sondern Wille und Allmacht sind in ihrer unzertrennlichen Verbindung und Uebereinstimmung zu betrachten. Wie die Allmacht in Harmonie mit dem Willen Gottes, so steht auch dieser in Uebereinstimmung mit seinem ganzen Wesen; die nach dem Willen geoffenbarte Allmacht ist daher eine Bejahung des Wesens Gottes. Wie der Schöpfer den Anfang der Schöpfung in seiner Hand hat, so besitzt er auch die Macht in die bestehende Naturordnung ein Neues zu bringen, in seiner Allmacht liegt eine unerschöpfliche Quelle von Möglichkeiten zu neuen Anfängen (Jer. 31, 22; Offenb. 21, 5). Dieses wirkliche Dasein ist daher nicht die Grenze des

göttlichen Könnens, wie Spinoza und der Pantheismus will; die Allmacht des Ewigen vermag sich auch ewiglich zu manifestiren. Die Freiheit und Erhabenheit der Allmacht Gottes zeigt sich in der heiligsten Gestalt darin, daß er auch nach der Störung seiner ersten Schöpfung auf eine ebenso wunderbare, als mit seinem ganzen Wesen übereinstimmende Weise, durch seinen eingebornen Sohn den ursprünglichen Weltplan gleichwohl zu seinem herrlichen Ziele zu führen vermag, und daß er in diesem großen Erlösungsplan auch die ihm widerstrebenden Mächte also beherrschen und leiten kann, daß sie zuletzt zur Verherrlichung seiner Allmacht dienen müssen. Die Unterscheidung der Allmacht von einer Allwirksamkeit ist gegenüber dem Pantheismus wichtig, indem dieser auch das Dasein des Bösen für Resultat des allmächtigen Willens erklärt; die Leugnung des persönlichen Gottes führt nothwendig zu einer solchen Erklärung.

Die gewöhnlichen biblischen Ausdrücke für die Allmacht Gottes sind: Kraft, Vermögen [1] (4 Mos. 14, 17; Hiob 23, 6; Matth. 6, 13; 22, 29; 26, 64; Luc. 22, 69; 2 Cor. 12, 9); Macht [2] (Ps. 54, 3; 66, 7; 71, 16; 89, 14); Wirkung [3] (Ephes. 1, 19; 3, 7); der Allmächtige [4] (Hiob 5, 17; Ruth 1, 20. 21; 2 Cor. 6, 18; Offenb. 1, 8); der allmächtige Gott [5] (1 Mos. 17, 1; 28, 3; 2 Mos. 6, 3); der allein Mächtige [6] (1 Tim. 6, 15). Der Plural von Macht und Kraft bedeutet die thätigen Erweise derselben, Gottes mächtige Thaten (5 Mos. 3, 24; Ps. 106, 2). Andere Stellen reden bildlich von der mächtigen, hohen Hand, dem ausgereckten Arm und seiner siegenden Rechte (2 Mos. 13, 3; 15, 6; 4 Mos. 33, 3; Jes. 59, 1; 2 Mos. 6, 6; 5 Mos. 5, 15; 11, 2; Jes. 30, 30; Apg. 13, 17; Ps. 89, 14; 118, 15. 16).

Schon von Plinius wurde gegen die göttliche Allmacht eingewandt, daß Gott deßwegen nicht allmächtig sei, weil er nicht sterben, nicht sündigen, Geschehenes nicht ungeschehen machen könne, worauf die Kirchenväter richtig erwiederten, daß die Macht solch Unvernünftiges zu thun kein Zeichen der Macht, sondern die Ohnmacht sei. In Uebereinstimmung mit dem Satz, daß Gott nicht Alles

---

[1] כֹּחַ, Hiob 30, 18. [2] גְּבוּרָה, *δύναμις*, [3] *ἐνέργεια*, [4] שַׁדַּי, *παντοκράτωρ*, [5] אֵל שַׁדַּי, [6] *μόνος δυνάστης*.

wolle, was er könne, sagt schon Joh. Damascenus: „Alles was er will kann er zwar, aber er will nicht Alles das, was er kann. Denn er kann die Welt verderben, aber er will nicht." Im Gegensatz zu diesem steht Abälard's Meinung, daß Gott nur das und auf die Weise und zu der Zeit thun oder lassen könne, was und wie er es jedesmal thue oder lasse; ebenso sagt Schleiermacher, daß Alles wirklich werde und geschehe, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gebe. Joh. Gerhard aber verneint diese pantheistische Auffassung von dem Erschöpftsein der Allmacht Gottes in der wirklichen Schöpfung durch seine Behauptung, daß Gott niemals so Vieles und so Großes bewirke, daß er nicht immer noch Größeres und Mehreres bewirken könne. Dieser Ausspruch hat in dem Begriff der Allmacht seine völlige Berechtigung, ist jedoch nur auf die Schöpfung im Allgemeinen, nicht aber auf das Erlösungswerk anzuwenden. Die Scholastiker theilten die Allmacht in eine objective und subjective Macht (potentia objectiva und subjectiva) und in eine thätige und logische Macht (potentia activa und logica). Eine solche Unterscheidung verschiedener Kräfte und Mächte läßt sich aber mit dem einheitlichen Begriff der Allmacht nicht vereinigen. Mehr Grund hat dagegen jene Eintheilung in eine absolute, unmittelbare oder wunderthätige Macht, und in eine regelmäßige (ordinata), bei der sich Gott der von ihm selbst gesetzten Ordnung der Natur bedient; es wird hier auf die Freiheit des Allmächtigen und auf die Art der Offenbarung seiner Macht Rücksicht genommen.

3. Allwissenheit. Der absolute Geist, der das Leben und das Licht ist, muß auch der mit Erkenntnißkraft alles Dasein durchdringende, durchschauende Geist sein. Der Schöpfer, Erhalter, Regierer und Richter der Welt muß nothwendig diese Eigenschaft der Allwissenheit besitzen (Ps. 94, 9). Diese Wahrheit wurde schon von griechischen Philosophen theilweise anerkannt, so von Sokrates bei Xenophon, und von Plato im Parmenides. Die Allwissenheit Gottes ist das absolute Wissen um alles Daseiende, die vollkommene Erkenntniß von der inneren und äußeren Beschaffenheit aller Dinge. Dieses Wissen bezieht sich sowohl auf den gegenwärtigen, als auf den vergangenen und zukünftigen Weltbestand.

In der heil. Schrift wird diese Eigenschaft als Wissen,

Verstehen, Kennen, Erkenntniß bezeichnet [1] und wird nach zwei Seiten hin entwickelt. Erstlich in temporaler Weise: daß Gott, wie das Gegenwärtige und Vergangene, so auch das Zukünftige wisse; daß er das Vergangene kenne, ist namentlich durch jenes Bild der Bücher, welche am Gerichtstage aufgeschlagen werden, dargestellt. Das Vorherwissen der zukünftigen Dinge ist Voraussetzung aller verkündeten Prophezeihungen und wird im ausdrücklichen Gegensatz gegen das Heidenthum gelehrt (Jes. 42, 8. 9; 46, 10). Zweitens wird in modaler Weise der Umfang des göttlichen Wissens gezeigt, daß es sich auf das Größte, wie auf das Kleinste, auf die offenbaren Thaten, wie auf die geheimsten Gedanken des Herzens erstrecke, und daß ihm Alles von Ewigkeit her deutlich und bestimmt bekannt sei (Ebr. 4, 13; 1 Joh. 3, 20; Ps. 139, 2—5; Dan. 2, 22; Ps. 38, 10; Matth. 6, 8; 10, 30; 1 Kön. 8, 39; Ps. 139, 7—16; Luc. 16, 15; Apg. 1, 24; Röm. 8, 27; Apg. 15, 18). Die Allwissenheit wird bald bildlich (Jes. 22, 14; Ps. 147, 4; Matth. 10, 30; Jak. 5, 4; 1 Petr. 3, 12), bald begrifflich dargestellt.

Wenn von einem Vergessen Gottes die Rede ist, so kommt dies theils aus unserer subjectiven Empfindung (Ps. 13, 2; 42, 10; 44, 25; dagegen Ps. 112, 6; Jes. 49, 15), theils steht dieser Ausdruck für Vergeben der Sünde (Ps. 25, 7; 79, 8; Jer. 31, 34; Hes. 18, 22). Ehe der Herr Sodom vertilgte, heißt es (1 Mos. 18, 21), stieg er hinab um zu sehen, ob sie Alles gethan haben nach dem Geschrei, das vor ihn gekommen sei, auf daß er es wisse; durch diese Redeweise will sich der Herr dem Abraham als gerechter Richter offenbaren.

Neben den zahlreichen und mannigfaltigen Stellen, welche die Allwissenheit Gottes darthun, finden sich aber auch solche, die für die Unbegreiflichkeit und Unausforschlichkeit des göttlichen Wissens zeugen (Ps. 139, 6; Jes. 40, 28).

Den Umfang des göttlichen Wissens zu veranschaulichen, theilte man diese Eigenschaft, dem biblischen Sprachgebrauch folgend, in Erinnerung (reminiscentia), Anschauung (scientia visionis) und

---

[1] יָדַע, 5 Mos. 31, 21; Ps. 94, 11; בִּין, 1 Chron. 28, 9; Ps. 139, 2; γινώσκω, Joh. 2, 25; 2 Tim. 2, 19; γνῶσις, Col. 2, 3.

Vorherwissen (praescientia). Indem die älteren Dogmatiker zu der Allwissenheit noch das Selbstbewußtsein Gottes zählten, so theilten sie dieselbe in ein nothwendiges (scientia necessaria), das Wissen Gottes um sich selbst als des nothwendig Seienden, und in ein freies Wissen (scientia libera) oder dasjenige um das mit Freiheit von ihm Gesetzte oder Wirkliche; dazu kam noch das mittlere Wissen (scientia media) oder dasjenige um das bloß Mögliche, was man sich zwischen dem Wissen um das Nothwendige und Wirkliche dachte und daher mittleres Wissen nannte. Um die Objecte der Allwissenheit zu erschöpfen, fügte man noch ein Wissen Gottes um das Unmögliche hinzu. Das Selbstbewußtsein Gottes aber ist Voraussetzung seiner Allwissenheit, daher ist die darauf beruhende Eintheilung überflüssig und ebenso diejenige, welche zwischen Möglichem und Unmöglichem unterscheidet, weil das Letztere kein Object der Allwissenheit genannt werden kann. So bleibt die erste, einfachste auch die naturgemäßeste.

Bei all diesen Betrachtungen frägt es sich nun, wie das Vorherwissen Gottes sich zur menschlichen Freiheit verhalte. Die Lösung dieses schwierigen Problems suchten die Einen in der Leugnung des Vorherwissens, die Andern in der Beseitigung der menschlichen Freiheit. Schon Cicero sagt, daß die Annahme des Vorherwissens Gottes zugleich diejenige eines Fatum sei. In der Schule der Stoiker dagegen wurde die menschliche Freiheit im Interesse des Vorherwissens Gottes aufgegeben. Seneca sagt, daß selbst der verschiedene innere, sittliche Charakter, wie das äußere Schicksal von Gott unabänderlich vorherbestimmt sei. Ebenso wurde das Vorherwissen Gottes von einigen Scholastikern im Mittelalter und von den Socinianern geleugnet, um dadurch die menschliche Freiheit zu wahren. So behaupten die Socinianer, daß Gott die freien Handlungen der Menschen erst nach ihrem Geschehen erfahre und daß die Weissagung nur wahrscheinliche Combinationen des göttlichen Verstandes beurkundeten. Die absolute Allwissenheit Gottes wird aber durch solche Verneinung des Vorherwissens freier Handlungen alterirt. Augustin suchte die Frage vom zeitlichen Moment aus zu lösen, worin ihm Manche der späteren Theologen folgten, indem das Vorherwissen und die Zeitlosigkeit Gottes so miteinander verbunden werden, daß die eigentliche Bedeutung des

Ersteren durch die Letztere aufgehoben wird; ‚es gebe kein Vor- und kein Nachher bei Gott, ihm sei Alles gleich, ewig gegenwärtig.‘ Allerdings sind die zukünftigen Dinge dem göttlichen Wissen gegenwärtig, die menschliche Willensentscheidung aber fällt in den zeitlichen Moment, somit weiß Gott dieselben als zeitliche, und so lange sie nicht wirklich geschehen sind, als zukünftige Dinge. Jenes zeitlose oder ewig gegenwärtige Vorherwissen ist ein Widerspruch in sich selbst und genau betrachtet eine indirekte Leugnung des Vorherwissens freier Handlungen und zukünftiger Dinge.

Wenn nun aber Gottes Vorherwissen ein untrügliches ist, unterliegen dann nicht, so frägt man, die zukünftigen Handlungen einem nothwendigen Gesetz des Werdens? Der absolute Prädestinatianismus antwortet mit Ja, indem er Vorherwissen und Vorherbestimmen identificirt; ‚Gott habe die freien Handlungen vorhergesehen, weil er sie vorherbestimmt habe.‘ Calvin sagt: „Adam fiel durch göttliche Verordnung, aber dennoch durch eigne Schuld.“ Diese Behauptung enthält nicht nur den offenbarsten Widerspruch, sondern auch als nothwendige logische Folgerung die Leugnung der menschlichen Freiheit und der damit verbundenen Verantwortlichkeit. Die Sünde wird dann zur Nothwendigkeit und die Erlösung zu einem bloß nothwendigen Geschichtsprozeß. Von einer solchen Anschauung ist dann freilich kein großer Schritt mehr zum Fatalismus. Die Lehre von der dem Menschen von Gott verliehenen Freiheit seines Willens, d. h. daß er Segen oder Fluch, Leben oder Tod wählen kann (5 Mos. 30, 19; Jos. 24, 15; Joh. 5, 40; Hesek. 33, 11) und von seiner Verantwortlichkeit (Matth. 25, 14—30) ist aber ebenso bestimmte Lehre h. Schrift, wie die von dem Vorherwissen. Wir dürfen daher weder die Schriftstellen corrigiren, noch das Eine im Interesse des Andern aufgeben, wohl aber zu vereinigen suchen.

Vermag man dieses tiefe Problem auch nicht völlig zu lösen, so erhalten wir doch dadurch ein klareres Verständniß von demselben, wenn wir nach den Quellen fragen, woraus die beiden scheinbaren Gegensätze entspringen, und in welchem Verhältniß dieselben zu einander stehen. Das Vorherwissen Gottes zukünftiger, freier Handlungen kommt aus seiner vollkommenen Erkenntniß aller von ihm erschaffenen Wesen und aller ihrer wechselseitigen Beziehungen; er kennt die nothwendige Wirkung, weil er mit der Ursache genau

bekannt ist. Die sittlich freien Thaten des Menschen aber gehen schließlich aus seiner Willensbestimmung hervor, weßhalb der Herr sprach: „Ihr wollet nicht zu mir kommen,“ und „warum wollt ihr sterben, ihr vom Hause Israel?“ Erkenntniß und Wille sind aber zwei durchaus verschiedene Momente, so daß Jemand die beste Erkenntniß besitzen kann ohne das Erkannte zu wollen, um wie viel weniger vermag dann das Wissen eines Andern unsern eignen Willen zu bestimmen. „Wie die Sonne nicht deßwegen scheint, weil ich es weiß, daß sie scheint, ebenso wenig werden die zukünftigen Handlungen der Menschen deßwegen geschehen, weil Gott sie vorhersieht: wie ich weiß, daß die Sonne scheint, weil sie scheint; so sieht auch Gott die zukünftigen Dinge, weil sie seinem Wissen gegenwärtig sind. Die Menschen sind so frei im Glauben oder Unglauben, als ob Gott gar nichts davon wüßte.“ (Wesley). Daß das Vorherwissen Gottes unsere sittlich freien Thaten unmöglich bestimmen kann, d. h. daß wir so handeln, weil Gott es weiß, liegt auch in unserem Nichtwissen dessen, was Gott schon im Voraus von uns weiß. Jene Behauptung Calvin's kann daher nur durch willkührliche Begriffsverwechslung von Vorherwissen und Vorherbestimmen aufgestellt werden.

Origenes bemerkte in seinem Commentar zur Genesis, daß die Griechen mit Unrecht behaupteten, daß ein Vorherwissen der Zukunft auch ein Vorherbestimmen sei, „denn die Handlungen geschehen nicht deßhalb so, wie sie geschehen sind, weil sie vorhergesehen sind, sondern sie sind so vorhergesehen, weil sie so geschahen.“ Augustin sagt, daß so wenig die Erinnerung an geschehene Handlungen dieselben zu nothwendigen mache, ebenso wenig determinire das Voraussehen das Zukünftige. Anselmus: „Gott weiß vorher, daß ich ohne Nothwendigkeit sündigen werde; er weiß den Erfolg so vorher, wie er von der Ursache ausgeht, den freien Erfolg als von einer freien Ursache ausgehend.“ Schleiermacher und ebenso Nitzsch sagen, daß Gott das Freie als Freies zuvor erkenne.

Vermöge seines Vorherwissens weiß Gott in seiner Liebe alle Mittel zu unserer Rettung anzuwenden, so daß wir in seine weise Leitung unser vollkommenstes Zutrauen setzen dürfen; seine Allwissenheit soll uns beides zum großen Trost und zur ernsten Warnung dienen.

4. Weisheit. Der Gott des Voraussehens und Wissens

alles Daseienden ist der Gott des Rathschlusses und der Vorsehung. Was die Speculation weltbildender Gedanke nennt, wird in der heil. Schrift die allgestaltende Weisheit genannt. Diese ist der göttliche Verstand, welcher zu dem absolut guten, vollkommenen Zweck auch die zweckmäßigsten, besten Mittel wählt. Die Selbstverherrlichung Gottes und Seligkeit der nach seinem Bilde erschaffenen Wesen ist der Zweck, die Heiligkeit der Kreatur das Mittel, wodurch die göttliche Weisheit ihr hohes, heiliges Ziel erreicht.

Die hebräischen und griechischen Bezeichnungen für Weisheit [1] werden ebenso für Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit gebraucht.

Das Wort Gottes giebt der göttlichen Weisheit eine dreifache Beziehung:

1) auf die Schöpfung (Hiob 12, 13; Ps. 104, 24; Spr. 3, 19; 8, 22—31; Jer. 10, 12; 51, 15). Wir finden im Universum im Allgemeinen ein System von Zwecken, nach welchem das Einzelne nicht nur zum Dienst des Einzelnen, sondern auch das Einzelne zum Dienst des Ganzen, und das Ganze wiederum als zum Dienst des Einzelnen verordnet erscheint. In einer zu immer höheren Zwecken aufsteigenden Thätigkeit erzielt die ewige Weisheit durch diesen wunderbaren Zusammenhang und Plan im Universum die Selbstverherrlichung Gottes. Es läßt sich nun allerdings nicht leugnen, daß in der Natur und Menschenwelt sich Vieles vorfindet, was diesen harmonischen Zusammenhang stört und mit der göttlichen Weisheit im Widerspruch zu stehen scheint. Doch offenbart sie sich gerade hier in ihrem hellsten Licht, indem sie von Ewigkeit her darauf bedacht war, das später eingetretene Zweckwidrige wieder aufzuheben, und den ursprünglichen Schöpfungszweck wieder herzustellen und zu vollenden.

2. In Beziehung auf die Menschheit im Allgemeinen (Dan. 2, 20. 21). Trotz der List des Satans, der Blindheit und Thorheit der Menschen weiß die göttliche Weisheit ihren heiligen Endzweck durch den Rathschluß der Erlösung zu erreichen.

3. In Beziehung auf die Kirche, und zwar in der Anbahnung, Erfüllung und Durchführung des Heils. Im alten Bunde erkennt die Gemeinde die Weisheit Gottes im Gesetz und in der

[1] חָכָם, חָכְמָה, σοφός, σοφία.

Weissagung (Ps. 19, 8—13; Spr. 8, 32—36). Die prachtvollen Naturbeschreibungen (Ps. 19; 104), welche mit dem Gesetz und der Prophetie im alten Bunde die Ehre des Herrn verkünden, treten aber im neuen Testament vor der im Erlösungswerk geoffenbarten Weisheit, wie die Dämmerung vor dem hellen Sonnenlicht zurück (Röm. 11, 33; 1 Cor. 1, 24. 30; Ephes. 3, 10; Col. 2, 3). Der Apostel Paulus nennt diese Offenbarung die „mannigfaltige Weisheit Gottes" (Ephes. 3, 10). Zur rechten Stunde wird der Weltheiland gesandt, Jesus Christus ist die Erscheinung der göttlichen Weisheit (1 Cor. 2, 7), weßhalb der Apostel nichts wissen will ohne Christum allein (1 Cor. 2, 2). Ohne die Natur des Menschen zu zerstören und die ihm verliehene Freiheit wegzunehmen, weiß die göttliche Weisheit das Heil ihm mitzutheilen, und um die Starken und Weisen dieser Welt zu Schanden zu machen, wählt dieselbe was schwach und thöricht ist vor der Welt als Werkzeug zum Aufbau des Reiches Gottes. Ist sie auch eine mannigfach verborgene (Hiob 15, 8; Ps. 51, 8), so ist sie dennoch eine vielfach geoffenbarte und erschienene Weisheit.

In der besonderen Beziehung der Allwissenheit und Weisheit zur Menschenwelt gehören diese Eigenschaften schon theilweise zur zweiten Haupt-Classe, und bilden daher den Uebergang zu derselben.

§ 37. Eigenschaften, welche das Verhältniß Gottes zur sittlichen Welt bezeichnen.

1. Die der Abgezogenheit oder Heiligkeit, nämlich: Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit.

Die Heiligkeit bezieht sich im Wesentlichen auf die sittliche Beschaffenheit, so daß das innere und äußere Leben eines Menschen heilig genannt wird, wenn dasselbe mit dem vollkommenen, göttlichen Sittengesetz übereinstimmt. Die absolute Heiligkeit ist die absolute Vollkommenheit der moralischen Eigenschaften; Gottes Heiligkeit ist daher seine absolute sittliche Vollkommenheit. Er ist der schlechthin Reine, das fleckenlose, absolute Licht. Gemäß derselben liebt und will Gott nur das ewig Gute (2 Mos. 19, 6; 1 Petr. 1, 15), verneint und verabscheut alles ihr Entgegengesetzte (Ps. 5, 5; 37, 38). So ist die göttliche Heiligkeit das Prinzip der göttlichen Selbstbejahung und Selbsterhaltung.

Die Heiligkeit Gottes ist durchgängig Lehre der h. Schrift, sie wird schon im alten Testament auf eine so umfassende Weise ausgesagt, daß dieselbe an manchen Orten als die absolute Wesensbestimmung erscheint. Der sündigen Menschenwelt gegenüber offenbart sich der Heilige als der Absondernde, Reine, besonders im Moral- und Ceremonial-Gesetz, am deutlichsten und vollkommensten aber in der Person und in dem Werke des Erlösers (Joh. 8, 46; 1 Joh. 3, 5). Dem Empfänglichen und Gehorsamen erscheint da der Heilige nicht nur als der Fleckenlose, sondern auch als der Heil Mittheilende, der Heiligmachende (Jes. 43, 3; 54, 5; Joh. 17, 11. 17). Die biblischen Bezeichnungen für diese Eigenschaft sind: rein, heilig;[1] sittlich gut, moralisch vollkommen.[2] Hieher gehören ebenfalls jene Stellen, wo Gott der Heilige in Israel genannt wird (Jes. 1, 4; 5, 19. 24; 10, 17; 12, 6; 17, 7; 47, 4 u. s. w.), ferner alle diejenigen, welche von einer moralischen Vollkommenheit überhaupt handeln und endlich bezeugt die im Worte Gottes vorgeschriebene Gnadenordnung auf indirekte Weise die Heikeit Gottes.

Der Antinomismus, welcher mit Geringschätzung sich über die Verpflichtungen des Gesetzes hinwegsetzt in vermeintlicher Genialität der Liebe Gottes, ist nichts anders als eine Verkennung der göttlichen Heiligkeit. Dieser Irrthum findet sich schon bei mehreren Gnostikern. Wie ein Pflichtgebot ohne jegliche Verheißung kein geistliches ist, so auch ein Evangelium ohne Gesetz ein unreines, ungöttliches, falsches.

Die älteren Dogmatiker rechneten zur Heiligkeit noch die von derselben ausgehende, und an die vernünftige Kreatur gerichtete Forderung einer entsprechenden Reinheit und Heiligkeit. Da man dadurch diese Eigenschaft auf die sittliche Welt bezieht und dieselbe in der Gerechtigkeit ihren Ausdruck findet, so bildet diese sammt der

---

[1] קָדוֹשׁ, ἅγιος, ἁγνός (3 Mos. 11, 44. 45; 19, 2; 20, 26; Hiob 6, 10; Jes. 6, 3; 40, 25; Hab. 3, 3; Matth. 1, 18; 28, 19; Mark. 1, 24; 1 Petr. 1, 15; 1 Joh. 2, 20; Ephes. 1, 13; Offenb. 3, 7; 1 Joh. 3, 3; 1 Petr. 3, 2). [2] καθαρός, τέλειος (Matth. 5, 8; Luc. 11, 41; Joh. 13, 10; 15, 3; Matth. 5, 48; Röm. 12, 2).

Wahrhaftigkeit den Uebergang zu den Eigenschaften der Bezogenheit.

a) Die Gerechtigkeit ist die thätige Erweisung der Heiligkeit, die äußere Gerechtigkeit Gottes genannt (justitia Dei externa), zum Unterschied von der inneren Gerechtigkeit (justitia interna), oder der Heiligkeit in ihrer Abgezogenheit zur sittlichen Welt. Diese Erweisung der äußeren Gerechtigkeit geschieht wesentlich nach zwei Seiten hin:

1. Kann Gott vermöge seiner Heiligkeit nur das lieben, was mit derselben übereinstimmt, so muß auch der Heilige, wie bereits erwähnt, von seinen vernünftigen Geschöpfen wollen und verlangen, daß auch sie heilig seien, d. h. daß sie nach Gesinnung und Wandel mit dem heiligen Gesetze übereinstimmen (3 Mos. 11, 44. 45; 19, 2; 1 Petr. 1, 15; Matth. 5, 48; 1 Thess. 4, 3. 7). Dieser göttliche, heilige Wille erheischt aber die Kundmachung dieses Gesetzes, welche durch die sogenannte gesetzgebende Gerechtigkeit (justitia legislatoria) erfolgt.

Das Natur- oder physische Welt-Gesetz bildet eine Vorstufe von dieser Kundmachung, indem durch dasselbe eine willkührliche Entfaltung und Bewegung des Einzelnen verhindert wird. Eine vollkommene Offenbarung dieser Eigenschaft giebt es aber nur in der Welt der mit persönlicher Freiheit begabten Wesen. Der Herr bezeugt sich im Gewissen, daß eine Gemeinschaft mit ihm nur da stattfinden kann, wo die Reinheit bewahrt wird; der Mensch fühlt sich so durch sein Gewissen dem Schöpfer gegenüber zum Gehorsam verpflichtet. Dieses Pflichtgefühl ist jedoch durch die Sünde so geschwächt und die Erkenntniß so verdunkelt, daß die Urforderung des Heiligen durch das theokratische Gesetz erneuert werden mußte (2 Mos. 20, 1—18; 3 Mos. 19). Die Hauptsumme desselben ist die Erwiederung der göttlichen Liebe durch die Liebe des Menschen zu Gott und zu seinem auch von Gott geliebten Nächsten (Matth. 22, 37—41).

2. Die gesetzgebende Gerechtigkeit muß nicht nur über das Verhalten der zum Gehorsam Verpflichteten wachen (Hiob 34, 21; Ps. 14, 2; 53, 3; Spr. 15, 3; Sach. 9, 1), sondern auch durch die Anwendung des Gesetzes die Legalität ihrer Handlungen offenbaren, und zwar in positiver Weise durch Belohnung und in

negativer durch Strafe (Hiob 34, 11; Röm. 2, 6). Diese Anwendung des Gesetzes geschieht durch die richterliche Gerechtigkeit (justitia judiciaria).

Die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit Gottes hat es nun allerdings im Großen und Ganzen so geordnet, daß aus der Beschaffenheit der Thaten ihre Vergeltung von selbst erfolgt (Gal. 6, 9). Der Mensch, als Naturwesen dem physischen Weltgesetz unterworfen, kann z. B. dasselbe nicht übertreten, ohne zugleich sein physisches Dasein zu gefährden; verachtet und übertritt er als persönliches Wesen die allgemeinen Gesetze der menschlichen Gesellschaft, so bringt er dadurch seine eigene, persönliche Existenz in Gefahr. So ist die Weltgeschichte ein sich fortsetzendes Weltgericht. Nach dem allgemeinen Gesetz ist die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze (1 Tim. 4, 8; Ps. 1, 1—3) und die Gottlosigkeit ohne Glück und Frieden (Ps. 1, 4—6; Jes. 48, 22; Spr. 11, 5), die Sünde wird zu ihrer eigenen Strafe.

Diese aus dem natürlichen Zusammenhange der Thaten und ihren Folgen hervorgehende vergeltende Gerechtigkeit ist aber eine unvollkommene, indem die Vergeltung nicht immer in dem Grade erfolgt, wie es die Handlung jedesmal verdient, weßhalb zu der natürlichen noch die positive Vergeltung hinzutritt, in welcher Gott mehr persönlich erscheint und den Unterschied zwischen Gut und Böse auf eine außerordentliche Weise offenbart. Die positive Vergeltung kommt aber erst am Ende der Welt- und Offenbarungs-Geschichte zu ihrem vollkommenen Ausdruck (Röm. 2. 5; 2 Cor. 5, 10), denn auf der einen Seite hält die Langmuth Gottes das volle Strafgericht zurück und auf der andern kann der volle Gnadenlohn erst dann empfangen werden, wann der Glaube zum Schauen geworden ist. Die richterliche Gerechtigkeit beurtheilt, belohnt oder bestraft die Handlungen nach ihrer inneren und äußeren Uebereinstimmung mit dem Gesetz, und nach der verliehenen Kraft und Gelegenheit zum Guten (Röm. 1, 12; Luc. 12, 48).

Die biblische Bezeichnung für Geradheit, Richtigkeit, Rechtschaffenheit, Tugend (Frömmigkeit) (Ps. 23, 3; — 3 Mos. 19, 36; — Jes. 51, 1; 59, 4; — Hiob 27, 6; Spr. 15, 9; Jes. 5, 7; 28, 17; 46, 12) wird auch für den Ausdruck der

Gerechtigkeit Gottes angewandt[1] (Pſ. 7, 18; 35, 24; 36, 7; 50, 6; 71, 19; 89, 15; 96, 13; 98, 2; Jeſ. 41, 10; 45, 19; 51, 5; Jer. 9, 23; Apg. 17, 31; Röm. 3, 5). Als den Urheber und Grund alles Rechtes und Heiligen nennt die Schrift den Herrn gerecht (5 Moſ. 32, 4; Pſ. 7, 10; 11, 7; 145, 17; Dan. 9, 14; 1 Joh. 1, 9; Offenb. 16, 5), den Gerechten (Joh. 17, 25; Röm. 3, 26). Die Gerechtigkeit heißt auch Zorn, Rache, wenn dadurch das höchſte Mißfallen am Böſen, das gewiſſe Kommen des Strafgerichtes ausgedrückt werden ſoll (2 Moſ. 32, 10; Pſ. 2, 12; 21, 10; 95, 11; Jeſ. 60, 10; Jer. 23, 20; Matth. 3, 7; Luc. 21, 23; Röm. 1, 18; 2, 5; Eph. 5, 6; — 5 Moſ. 32, 35; Jeſ. 34, 8; 35, 4; 63, 4; Luc. 21, 22; 2 Theſſ. 1, 8).

Im Widerſpruch mit der göttlichen Gerechtigkeit ſcheint jener Ausſpruch zu ſtehen, daß der Herr der Väter Miſſethat heimſuchen werde bis ins dritte und vierte Glied (2 Moſ. 20, 5; 34, 7). Es läßt ſich nicht leugnen, daß oft Kinder die Folgen der Sünden ihrer Eltern tragen müſſen; doch können nach dem in angeführten Bibelſtellen enthaltenen Zuſatz dieſe Heimſuchungen nur bei denen als poſitive Strafen angeſehen werden, welche den Herrn haſſen, während ſolche vererbten Leiden denen, welche Gott lieben, wie alle anderen Leiden zum Beſten dienen müſſen. Zudem ſagt uns das Wort des Herrn deutlich, daß welche Seele ſündiget, die ſoll ſterben, daß der Sohn nicht die Miſſethat des Vaters, und der Vater nicht die Miſſethat des Sohnes tragen (Heſek. 18, 20), ſondern daß ein Jeglicher für ſeine Sünde ſterben ſoll (5 Moſ. 24, 16). Die Heimſuchung der Väter Miſſethat als poſitive Strafe bezieht ſich alſo nur auf zeitliche Leiden und nur auf ſchuldige Kinder, wodurch die Gerechtigkeit Gottes nicht im mindeſten beeinträchtigt wird.

Schon im vierten Jahrhundert wurde die Strafgerechtigkeit von Manchen bezweifelt und verworfen, ſo von Colluthus und im 18. Jahrhundert u. A. von Bahrdt, Eberhardt, Steinbart, Eckermann; denn die Strafe ſei etwas Böſes, von Gott komme aber nur Gutes.

---

[1] צֶדֶק, Geradheit, Richtigkeit, צְדָקָה, Rechtſchaffenheit, Tugend (Frömmigkeit), Gerechtigkeit; δίκαιος, rechtſchaffen, unſchuldig, fromm, heilig, gerecht; δικαιοσύνη, Rechtſchaffenheit, Gerechtigkeit.

Obschon das Leiden als Strafe der Sünde in die Welt gekommen ist, so hat man sich doch zu hüten alles Leiden für eine positive Strafe zu erklären und aus dem Maaß der Leiden dasjenige der Schuld zu folgern. Das Beispiel Hiobs, des Blindgebornen, und das Wort des Herrn von den achtzehn, auf die der Thurm zu Siloah fiel (Luc. 13, 2. 4; Joh. 9, 3), warnen vor solch vorschnellem, oft ungerechtem Urtheil. Der leibliche Tod, welcher ursprünglich ein positives Strafverhängniß war, ist nun zu einem Naturgesetz für die gefallene Menschheit geworden, und steht so zwischen den natürlichen und positiven Strafen.

Aus der Unzulänglichkeit der natürlichen Strafen einerseits, und aus den vielen Stellen h. Schrift andererseits erhellt die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der positiven Strafen. Durch die Leugnung derselben verliert besonders das Leiden und Sterben Christi, auf welchem der Welt Sünde und die Strafe lag, seinen versöhnenden Charakter und seine höchste Bedeutung.

Die Bibel macht uns zudem auf den Zweck der Strafen aufmerksam, daß sie Erkenntniß der Sünde und Buße, Umkehr zu Gott bewirken sollen (4 Mos. 21, 6. 7; Ps. 107, 10—14; 119, 67. 71; Jes. 26, 16; 27, 9; Klagl. 1, 14; 1 Cor. 11, 32). Da aber die Strafe nur denen zur Besserung dient, welche sich durch den Geist des Herrn unterweisen lassen, so ist dieselbe nicht einziger Zweck, sondern sie soll außer diesem das Mißfallen Gottes am Bösen offenbaren, die Heiligkeit seines Wesens und seiner Gesetze bezeugen (3 Mos. 10, 3; 2 Sam. 6, 6. 7; Ps. 50, 21; Röm. 1, 18; 2 Thess. 1, 6).

So erscheinen die positiven Strafen, vom Standpunkt ihres heilsamen Endzweckes aus betrachtet, nicht wie eine heidnische Nemesis, sondern als weise Erziehungsmittel der heiligen Liebe (Ebr. 12, 5—12).

b) Wahrhaftigkeit. Die Heiligkeit als Prinzip der göttlichen Selbstbejahung offenbart sich in der Uebereinstimmung der Offenbarungen und des Waltens Gottes mit seinen Gedanken und Beschlüssen, diese sind aber der Ausfluß der ewigen Wahrheit selbst. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist daher diejenige Eigenschaft, nach welcher er stets die Wahrheit sagt, d. h. alle Aeußerungen Gottes entsprechen sowohl seinem eignen Wesen, als auch der Natur der

Dinge vollkommen; daraus geht die unausbleibliche Erfüllung aller göttlichen Aussagen hervor.

Die biblischen Bezeichnungen hiefür sind: Zuverlässigkeit, Treue, in Beziehung auf die Erfüllung der Verheißungen;[1] Wahrheit, wahrhaftig, der Wahrhaftige.[2] Diese Eigenschaft wird namentlich darauf bezogen: 1. daß Gottes Offenbarungen vollkommen wahr sind (Joh. 8, 26; 17, 17; Tit. 1, 2); 2. daß er alle seine Verheißungen gewiß erfüllt (Ps. 31, 6; Jes. 40, 8; Ebr. 6, 18; 10, 23; 2 Cor. 1, 18—20; 1 Thess. 5, 24); 3. daß er seine Drohungen unfehlbar vollzieht (4 Mos. 23. 19; 2 Tim. 2, 13; Ebr. 4, 12).

Die Eidschwüre, mit denen Gott seine Aussprüche bestätiget, sollen die höchste Gewißheit derselben ausdrücken (Hesek. 33, 11. 27; 34, 8; Joh. 3, 3. 5).

Auf dieser Eigenschaft beruht unser unbedingter Glaube an Gottes Wort und Verheißung.

2. Eigenschaften der Bezogenheit zur sittlichen Welt oder der Liebe.

Wie die Heiligkeit das Prinzip der göttlichen Selbstbejahung und Selbsterhaltung, so ist die Liebe dasjenige der göttlichen Selbstmittheilung oder der bewußten, freien Selbsthingabe an die Kreatur. Die Liebe kann und will nicht ohne ein Reich bestehen, sie begründet aber dasselbe in innigster Verbindung mit der Heiligkeit; was die göttliche Liebe dem Universum mitgetheilt hat, das will auch die göttliche Heiligkeit in demselben und an demselben bewahrt wissen. So offenbart sich die Liebe nicht nur in der Erschaffung, sondern auch in der nach seinen heiligen Gesetzen geleiteten Regierung und Erhaltung der Welt; am herrlichsten und vollkommensten kommt sie am Menschen zu ihrer Erscheinung. Die Liebe ist es, welche den Schöpfer bestimmte ein Wesen zu erschaffen, das seinem Bilde gleich sei, und welchem er die Bebauung und Bewahrung Edens als seinen Beruf und Wirkungskreis anwies (1 Mos. 1, 26; 2, 15); die

---

[1] אֱמוּנָה, (5 Mos. 32, 4; Ps. 36, 6; 40, 11); אֱמֶת, (Ps. 30, 10; 54, 7; 57, 11; 108, 5); πίστις, (Röm. 3, 3); [2] אָמֵן, (Jes. 25, 1); ἀληθής, (Joh. 3, 33; 8, 26; Röm. 3, 4); ἀληθινός, (Joh. 7, 28; Offb. 6, 10).

Liebe ist es, welche dem Verlornen und Verirrten das Gesetz zum Wegweiser gab, in seiner Seele die Sehnsucht nach dem Vaterhaus erweckt und durch Christum dasselbe geöffnet, Kindes- und Erbrecht ihm wieder erworben hat. Die herrlichste und höchste Manifestation der Liebe Gottes ist daher das Werk der Erlösung (Joh. 3, 16; Röm. 5, 8; 1 Joh. 3, 1; 4, 9. 10).

Während der Pantheismus die Liebe als freie Selbstmittheilung und Selbsterhaltung nicht kennt, da nach ihm Gott ohne die Welt nicht existiren kann, und ebenso diese göttliche Selbsthingabe an die Kreatur dem Deismus fremd ist, weil dieser Gott und die Welt so trennt, daß zwischen Beiden keine Lebensbeziehung stattfinden kann, so kennt und genießt das Christenthum die göttliche Liebe in ihrem ganzen Werth und Umfang als die heilige Liebe, welche das höchste Ziel der Schöpfung, nämlich die Errettung und Seligkeit des Menschen zu ihrem eigenen macht (1 Joh. 3, 1. 2; 4, 19).[1] Als eine der Grundeigenschaften oder Wesensbestimmtheiten Gottes umschließt sie alle ethischen Eigenschaften, so daß dieselben in der Liebe wurzeln; ja selbst seine metaphysischen Eigenschaften in Beziehung zur Welt stehen in engster Verbindung mit der Liebe Gottes. A und O der göttlichen Offenbarung ist die heilige Liebe.

In ihren verschiedenen Beziehungen zur sittlichen Welt offenbart sie sich als:

a) Güte.[2] Diese ist die über alle Kreatur sich erstreckende Liebe Gottes (Ps. 25, 6; 36, 6; 145, 9; 103, 2—9; 136; 1 Cor. 10, 13; Matth. 5, 45; Luc. 6, 35; Röm. 2, 4; 11, 22), wie sie eine allgemeine, so ist sie auch eine ewige (Ps. 118, 1—5. 29), und Gott daher der Allgütige. Sie offenbart sich nicht nur in der der Kreatur mitgetheilten Empfänglichkeit und Sehnsucht nach den Gütern, sondern auch in der mannigfaltigsten Mittheilung der Güter selbst (Jak. 1, 17). Das physische Leben ist der irdische Abglanz, das ewige Leben der himmlische Abglanz der ewigen Güte, und in der Gabe aller Gaben, dem Sohne Gottes, strahlt die

---

[1] Im Hebräischen ist es dasselbe Wort wie für Güte חֶסֶד, (Ps. 144, 2); ἀγάπη. [2] חֶסֶד, טוֹב, χρηστός.

Sonne der ewigen Vatergüte der verlornen Welt entgegen (2 Cor. 9, 15; Joh. 15, 13. 14).

Der sündigen Welt gegenüber gestaltet sich die Liebe als:

b) Gnade.[1] Sie zeigt sich im Allgemeinen in der Spendung jeder guten und vollkommenen Gabe (2 Cor. 9, 8; 1 Petr. 5, 10), als einer unverdienten, und im Besonderen in den den Schuldigen und Strafwürdigen anerbotenen (Röm. 1, 5; 1 Petr. 1, 13) und mitgetheilten Heilsgütern. Die Vergebung der Sünde und Erlösung von derselben, die Erweckung, Bekehrung und Heiligung strömen aus dieser Gnaden- und Heilsquelle (2 Mos. 34, 6. 7; Ps. 51, 3; 130, 7; Röm. 8, 24; Ephes. 1, 6. 7; 2, 5; Tit. 3, 7). Wie die Güte, so ist auch die Gnade eine allgemeine, welche allen Menschen erschienen ist (Tit. 2, 11; Ps. 108, 5), für Alle das ganze Heil bereit hat (Matth. 22, 4). Die allgemeine heilsame Gnade ist aber im Verhältniß zum menschlichen Willen nicht eine unwiderstehliche (irresistibilis), denn sie kann vergeblich empfangen und versäumt werden (2 Cor. 6, 1; Ebr. 12, 15; Jes. 26, 10).

Der Gnadenstuhl, von dem aus die Gnade mitgetheilt wird, d. h. der Vermittler derselben, ist Jesus Christus (Röm. 3, 25; Ebr. 4, 16; Joh. 1, 16. 17; Röm. 5, 15), weßhalb sie im apostolischen Segenswunsch die Gnade unsers Herrn Jesu Christi genannt ist (Röm. 16, 24; 1 Cor. 16, 23; 2 Cor. 13, 13).

c) Die Barmherzigkeit[2] ist die Liebe, welche mit der Noth der Geschöpfe (Ps. 145, 9; Phil. 2, 27), besonders mit der Seelennoth des Sünders Mitleid hat und vom Elend hilft (Jer. 31, 20; 42, 12; Hes. 39, 25; 5 Mos. 4, 31; 2 Chron. 30, 9; Ps. 78, 38; 103, 4; 111, 4; Jes. 55, 7; Luc. 9, 36; Jac. 5, 11); so ist der Allwissende auch der Allbarmherzige (Röm. 11, 32). Der höchste Preis göttlicher Barmherzigkeit ist der wiedergefundene und gerettete Sünder (Luc. 15).

---

[1] חֵן, χάρις, Gunst, Wohlwollen, Huld, Gnade. [2] חָמַל, Mitleid haben, schonen (1 Mos. 19, 16; Jes. 63, 9); רַחֲמִים (Ps. 25, 6; 40, 12; 103, 13; Jes. 49, 15), *οἰκτιρμοί, σπλάγχνον* (2 Cor. 7, 15; Phil. 1, 8), von der zärtlichen Mutterliebe, Erbarmung, Barmherzigkeit.

d) Die Geduld[1] ist die göttliche Liebesmacht durch welche der Widerstrebende getragen wird, um ihm Zeit zur Umkehr und Besserung zu geben (Dan. 4, 24; Röm. 2, 4; 3, 25). — Die Langmuth[2] Gottes verzögert die verdiente Strafe (2 Mos. 34, 6; 4 Mos. 14, 18; Neh. 9, 17; Joel 2, 13; Jona 4, 2; Ps. 145, 8; 2 Petr. 3, 15); und wartet auf die Buße, Bekehrung und völlige Herzensübergabe an Gott (1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 3, 9; Hos. 11, 8. 9).

e) Die Treue[3] ist die unwandelbare Liebe Gottes, welche alle seine Liebesverheißungen erfüllt, das begonnene Gnadenwerk fortführt und vollendet; sie ist die ausharrende und das Heil vollendende Liebe (5 Mos. 7, 9; 32, 4; Ps. 31, 6; 69, 14; 1 Cor. 1, 9; 10, 13; 1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3; 2 Tim. 2, 13; Ebr. 10, 23; 11, 11; Jes. 54, 10; Röm. 11, 29).

Mit der Liebe Gottes steht die richterliche Gerechtigkeit nicht im Widerspruch, denn eine Liebe ohne Heiligkeit wäre keine wahre, vollkommene, göttliche und ebenso kann keine wahre Heiligkeit ohne Liebe bestehen, da diese ein Moment der ethischen Vollkommenheit ausmacht. Die heilige Liebe ertheilt nun nach dem Gesetz, das auf der Versöhnung Christi beruht, auch den Schuldigen Gnadengaben, und Heilsgüter allen denen, welche an Christum glauben. So rühmt sich die Barmherzigkeit wider das Gericht (Jac. 2, 13) und ist Gott getreu und gerecht, daß er Sünden vergiebt und von aller Untugend reinigt (1 Joh. 1, 9).

Ueber dem Uebel dieser Zeit mit seinen unzähligen Leiden waltet aber die ewige Liebe, welche dieselben in Verbindung mit der Weisheit in Segen und ewigen Gewinn verwandeln will und kann bei allen Denen, die Gott lieb haben (Röm. 8, 31—39. 28).

In dem ewigen Einklang der göttlichen Eigenschaften und in dem in sich selbst vollendeten, absolut vollkommenen göttlichen Leben besteht die Seligkeit Gottes (1 Tim. 1, 11; 6, 15). Die

---

[1] Die hebräische Bezeichnung für Geduld ist in dem Worte Langmuth gegeben; ἀνοχή. [2] אֶרֶךְ אַפַּיִם langsam zum Zorn, langmüthig; μακροθυμία, Nachsicht in Ertragung der Beleidigungen, Langmuth. [3] אֱמוּנָה, Zuverlässigkeit, Treue, πιστός, glaubwürdig, zuverlässig, treu.

Gesammtsumme der Eigenschaften bildet die Herrlichkeit und Majestät[1] Gottes (2 Mos. 16, 10; 24, 16; 33, 18—23; 40, 34; 1 Kön. 8, 11; Jes. 46, 13; Hes. 38, 23; 1 Chron. 30, 11; Ps. 104, 1; Jes. 12, 5; 44, 23; Matth. 6, 13; Matth. 16, 27; Joh. 11, 40; Röm. 1, 23; 6, 4; Offb. 15, 8). Gott die Ehre geben, heißt ihn anerkennen in unserer Gesinnung und Handlungsweise, an ihn glauben, wie er sich uns geoffenbart hat (Ebr. 11, 7), und ihm dienen in Gerechtigkeit und Heiligkeit (Ps. 115, 1; Joh. 15, 8).

---

[1] גְּדוּלָּה, Größe, Majestät (Ps. 145, 3); כָּבוֹד, Ehre, Ruhm, Herrlichkeit, Majestät; תִּפְאָרָה, Schmuck, Ganz, poetischer Ausdruck für die Bundeslade, als dem Sitz der Herrlichkeit Jehovahs; δόξα, Glanz, Klarheit (Matth. 4, 8; 6, 29), Ruhm, Ehre (Luc. 14, 10; 17, 18), Herrlichkeit.



Bremen, Druck von C. H. Doering.

Christliche Glaubenslehre

vom

methodistischen Standpunkt

von

A. Sulzberger, Dr. phil.

Lehrer am Prediger-Seminar der Bischöfl. Methodistenkirche
zu Frankfurt a/M.

II. Theil.



Bremen,
Tractathaus, Georgstraße 59.
1876.

Bremen, Druck von C. H. Doering.

Vorwort.

Bei der Herausgabe des I. Theiles meiner christlichen Glaubenslehre war es meine Absicht dieselbe im II. Theile zu vollenden. Den dogmatischen Stoff der protestantischen Theologie benutzend, suchte der Verfasser auf bestmögliche Weise deren Zusammenhang mit der Lehre der Methodistenkirche darzuthun, von dem Wunsche beseelt, daß dadurch manches Mißverständniß beseitigt werden möge und so zu der unserer Zeit besonders nöthigen Glaubenseintracht beizutragen. Durch dieses sowohl, als auch durch die gebührende Berücksichtigung wichtiger apologetischer Fragen und des dogmengeschichtlichen Elementes wuchs aber der zu bearbeitende Stoff in dem Maaße, daß ich mich schließlich veranlaßt sah, die Eschatalogie in einen kurzen, dritten Theil zu verweisen und indessen den zweiten Haupttheil erscheinen zu lassen, in der bestimmten Hoffnung, daß mit der Hülfe des Herrn in einer bedeutend kürzeren Frist der letzte Theil folgen wird.

Frankfurt, im Juli 1876.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite.

2. Abschnitt.

Vom Ursprung der Kreatur.

3. Abschnitt.

Lehre von der vernünftigen Kreatur, insbesondere vom Verhältniß des Menschen zu Gott.

II. Haupttheil.

Lehre von Gott dem Erlöser und des Menschen Erlösung.

1. Abschnitt.

2. Abschnitt.

Das Werk Jesu Christi oder das Erlösungswerk.

III. Haupttheil.

1. Abschnitt.

§ 38. Die heilige Dreieinigkeit oder Lehre von Gott dem Vater, Gott dem Sohn und Gott dem Heiligen Geist.

1. Der Begriff derselben. Mit dem Wort Dreieinigkeit wird ein ewiges Verhältniß Gottes in sich selbst, ein innergöttliches Verhältniß seines Wesens bezeichnet. Während in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften diese gleichsam als einzelne Strahlen uns das Wesen Gottes offenbaren, so macht uns diejenige von der Dreieinigkeit mit dem Gesammtbegriff desselben bekannt.

Es spricht sich in diesem Dogma das christliche Bewußtsein aus, daß wir in dem einen göttlichen Wesen drei Personen, nämlich den Vater, Sohn und Heiligen Geist göttlich verehren und daß wir in dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist den einigen, wahren und lebendigen Gott erkennen und anbeten. Im Vater erkennen und verehren wir den, welcher uns erschaffen und in seiner ewigen Liebe den Gnadenrathschluß der Erlösung gefaßt hat, im Sohn den, welcher uns erlöset, indem er in seiner ewigen Liebe in der Fülle der Zeit den Gnadenrathschluß des Vaters ausführte, und im Heiligen Geist den, welcher uns zum Ebenbild Gottes erneuert, indem er uns zu dem Genuß des vom Vater beschlossenen und vom Sohne ausgeführten Heiles leitet und dasselbe in uns verwirklicht.

Diese Offenbarungstrinität ist aber nicht etwa eine bloß geschichtliche, vorübergehende, sondern eine im Wesen Gottes ewig begründete Wesenstrinität; denn Gottes Offenbarung ist nichts anderes als die Enthüllung seines verborgenen, ewigen Wesens selbst.

2. Das gegenseitige Verhältniß der drei Personen. Der Inbegriff aller Merkmale, wodurch sich die göttlichen Personen von einander unterscheiden wird character hypostaticus[1] genannt,

---

[1] *ὑπόστασις*, das Wesenheit Habende, die Substanz, Persönlichkeit. Ebr. 1, 3 wird von Jesus gesagt, daß er *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* d. h. der Abdruck, das Abbild (Gottes), seines Wesens, seiner Personalität sei.

weßhalb Manche, so besonders die griechische Kirche, den Ausdruck Hypostase statt desjenigen ‚Person‘ gebrauchen. Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß das Wort Person hier nicht in seinem gewöhnlichen Sinne angewandt werden kann.[1] Persönlichkeit bedeutet nämlich in der gewöhnlichen Sprache nicht nur ein mit Vernunft und Selbstbewußtsein begabtes Wesen, sondern schließt zugleich die individuelle Selbstständigkeit in sich, welche in der Bezogenheit auf sich selbst und in der Abgeschlossenheit, Entgegensetzung gegen ein Anderes besteht. Bei der Bezeichnung der göttlichen Hypostasen als drei Personen kann daher zwar der Begriff des Selbstbewußtseins und der moralischen Freiheit, nicht aber derjenige der Abgeschlossenheit, der getrennten Selbstständigkeit angewandt werden; indem wir sonst zum Tritheismus geführt würden. Die Schrift aber behauptet ausdrücklich, daß die drei Personen des einen göttlichen Wesens wohl von einander verschieden, nicht aber von einander getrennt sind.

a. Der Unterschied der drei göttlichen Personen bezieht sich einestheils auf innere, theils auf äußere Werke (opera interna et opera ad extra). Die ersteren sind solche, deren Wirkung sich auf das göttliche Wesen einschränkt und zwar in Rücksicht auf den Vater, welcher den Sohn zeugt und den Geist aushaucht, in Rücksicht auf den Sohn, welcher den Geist aushaucht, und in Rücksicht auf den Heiligen Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. Unter den äußeren Werken sind solche Handlungen des dreieinigen Gottes zu verstehen, welche auf die Welt Bezug haben, nämlich die Schöpfung durch den Vater, die Erlösung durch den Sohn, und die Heiligung, Vollendung durch den Heiligen Geist. Der Vater hat nach diesem den Grund seiner Subsistenz nur in und aus sich selbst, der

---

[1] Theodor de Blanc sagt in seinem Buche, ‚Principes contre les Sociniens, vol. I:‘ „Soweit Gott über die Menschen erhaben ist, so weit muß auch die göttliche Personalität von der menschlichen unterschieden sein, daher kann auch von diesen letzten kein Schluß auf die erste gemacht werden.“ — „Warum, möchte man sagen, bedient man sich des Wortes Person vom göttlichen Wesen? Weil wir kein bequemeres haben, den unbegreiflichen Unterschied zu bezeichnen, den die heilige Schrift anzeiget, wenn sie sagt, daß wir an den Vater, Sohn und Heiligen Geist glauben sollen.“

Sohn nur aus dem Vater, und der Heilige Geist nur aus dem Vater und Sohn.

b. Die Einheit der drei göttlichen Personen besteht in ihrer Wesensgleichheit, die Gottheit kommt dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist in gleicher Weise zu. Obwohl bei der Schöpfung, Erlösung und Heiligung jede der drei Personen auf eine besondere Weise bethätigt ist, so erscheint doch immer bei jedem Werk die ganze Gottheit betheiligt, was wir besonders in unserer Heilserfahrung fühlen. — Der Sohn bleibt trotz seines Gezeugtseins vom Vater zu einer selbstständigen Person dennoch im Vater, wie der Geist trotz seines Ausgehens aus dem Vater und Sohn dennoch in Beiden bleibt.[1]

Die Kirche betrachtete von jeher die Dreieinigkeitslehre als die Summe und das Fundament des Heils. So spricht Luther zu wiederholten Malen das Bewußtsein aus, daß die specifisch-reformatorischen Heilslehren nur in der kirchlichen Trinitätslehre ihr sicheres Fundament haben und mit jenem auch diese bedroht seien. Unsere Gottesverehrung und christliche Heilserfahrung hangen aufs Innigste mit der Trinitätslehre zusammen. Ist Gott nicht der Vater unseres Herrn Jesu Christi und Jesus von Nazareth nicht der eingeborne Sohn des Vaters, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, und ist der Heilige Geist nicht vom Vater und Sohn ausgegangen als der verheißene Tröster und Lehrer: so ist unser Glaube an den Vater unseres Herrn Jesu Christi, an die Versöhnung, so durch Jesum geschehen und an das Zeugniß des Heiligen Geistes, welcher uns die Kindschaft bezeuget, ein eitler Glaube; die christliche Taufe im Namen des dreieinigen Gottes wäre dann bloße Ceremonie, eine leere Form, und ebenso verhielte es sich mit dem apostolischen Segenswunsch im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

§ 39. Erklärungsversuche durch Analogieen und wissenschaftliche Deductionen.

Vom ontologischen Standpunkt aus erscheint uns die Dreieinigkeit Gottes insofern als nothwendig, als wir uns den Vater nicht

[1] Glaubensartikel der Bischöfl. Methodistenkirche, Art. I.

ohne den Sohn, den Sohn nicht ohne den Vater, und die Einheit Beider nicht ohne den Geist denken können; noch deutlicher tritt aber diese Nothwendigkeit beim soteriologischen Standpunkt hervor. Der Bußfertige fühlt sich dem Richtergott gegenüber eines Mittlers und Versöhners bedürftig, welcher aber eine von dem Richtergott verschiedene Person sein muß. Soll das vom Versöhner bereitete und vom Evangelium verkündigte, d. h. das objective zum subjectiven Heil werden, so kann Solches nur mit Hülfe eines Uebermittlers geschehen, und dieser muß eine vom Versöhner und Richtergott verschiedene Person sein. Das tiefe Verlangen der bußfertigen Seele nach Versöhnung und lebendiger Gottesgemeinschaft kann nur durch diese dreifache Heils- und Lebensquelle, den Vater, Sohn und Heiligen Geist vollkommen gestillt werden.

Obwohl nicht geleugnet werden kann, daß Gottes inneres Wesen von unserer Vernunft nie vollkommen zu begreifen ist, so haben es trotzdem Manche versucht, dieses „Denkmal der nicht bloß gesetzten, sondern unbegriffenen Begrifflichkeit Gottes,“ wie Nitzsch dieses Dogma nennt, nicht allein durch Analogieen annähernd zu erklären, sondern durch wissenschaftliche Deductionen hinlänglich zu beweisen.

Man bediente sich bei den Analogieen allerlei Bilder aus dem Reiche der Natur, oder des Geisteslebens. So stellten schon die Kirchenväter einen Vergleich an zwischen der Dreieinigkeit und der Quelle, dem Bache und Flusse, oder der Wurzel, dem Stamm und den Aesten, oder der Sonne in ihrer dreifachen Erscheinung, in der Gestalt, dem Lichtstrahl und der Wärme. Basilius vergleicht in seiner (Epist. ad Naz.) die Trinität mit den Farben des Regenbogens und Cassiodor mit dem Feuer; Andere mit dem Dreiklang in der Musik oder mit dem Zeitmaß: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Luther bedient sich des Bildes von der Blume, an der man Form, Geruch und Farbe unterscheide. Hahn verwerthet in seiner ‚Christlichen Glaubenlehre‘, I. Theil § 55 das Bild des Lichtes, und Ammon sagt hierüber in seiner ‚Bibl. Theol.‘, I.: „Kein Sterblicher vermag sich Gott ohne Bild zu denken, und kein Bild ist des Höchsten Wesens würdiger, als das des Lichtes und Feuers. Mit den psychologischen Analogieen ging besonders Augustin voran, indem er die drei Personen der

Gottheit mit dem Vermögen der menschlichen Seele, dem Erkennen, dem Wollen und ihrer Liebe zu sich selbst vergleicht. Die Scholastiker bildeten dann diesen Vergleich weiter aus. Einige von ihnen gingen von dem Satze aus, daß die Gedanken des göttlichen Verstandes Realität wirkten, so daß Gott, da er sich selbst gedacht habe, diesem Gedankenbilde auch eine Realität, d. h. sein Wesen habe mittheilen müssen, dieses sei die Zeugung des Sohnes; der Wille des Vaters, ebenfalls nur als wirksam denkbar, mußte aber das Ebenbild seines Wesens lieben, diese nun aus dem Vater und Sohn hervorgehende Liebe ist der Heilige Geist. Diese Argumentation nahm Melanchthon in seiner späteren Ausgabe seiner ‚Loc. theol.‘ auf. Lessing's Deduction kommt ungefähr auf dieselbe Idee von der Wirksamkeit des Denkens und Wollens Gottes heraus. Er sagt in seiner 12. Abhandlung in ‚Christenthum und Vernunft‘, daß der mit Gott identische Gedanke auch wirklich subsistiren müsse und der Sohn Gottes sei, die Harmonie aber, die zwischen dem Vater und dem Sohn bestehe, sei der Geist. Der scholastische Mystiker Richard v. St. Victor suchte auf rein ethischem Wege zu beweisen, daß die Gemeinschaft der Liebe in nicht weniger als drei Personen bestehen könne: Der Liebende, der Geliebte und die Liebe selbst. Auch zu dieser Construction gab Augustin die Grundidee, indem er sagt: „Wenn ich etwas liebe, so sind drei, ich, und was ich liebe und die Liebe selbst. Du siehst die Trinität, wenn du die Liebe siehst.“ Andere suchten vom Prozeß des Selbstbewußtseins eine dreifache Subjectsunterscheidung in der Gottheit abzuleiten, wonach man ein Ich als Subject oder ein an sich verborgenes, vorstellendes Ich, den Vater, und ein Ich als Object oder ein aus dem verborgenen Grunde hervortretendes, vorgestelltes Ich, den Sohn, und das Beide zusammenschließende und in Eins setzende Ich hat, nämlich den Heiligen Geist.

Nach diesen Vorgängen der Scholastiker und Mystiker entwickelt man in der neueren Zeit die Trinitätslehre entweder aus der Idee des Selbstbewußtseins, so Leibnitz, Twesten u. A., oder aus derjenigen der Liebe, wie Sartorius in seiner ‚Lehre von der heiligen Liebe‘; J. Müller, Lehre von der Sünde; Liebner, Christologie, pp. 127—140.

Trotz diesen Analogieen und philosophischen Deductionen steht

die Dreieinigkeitslehre als ein Geheimniß vor uns, welches durch dieselben weder genügend erklärt, noch absolut bewiesen zu werden vermag. Bei den Analogieen aus dem Reiche der Natur kommt es höchstens zu einer Einheit von drei verschiedenen Wirkungskreisen, wobei aber der Begriff des persönlichen Unterschiedes unberührt bleibt; wollte man diese Bilder festhalten und folgerichtig auf die Trinität anwenden, so würde man unwillkürlich dem Emanationssystem des Sabellianismus zugeführt. Bei einigen der psychologischen Analogieen, z. B. bei der Liebestrinität, wird zwar die Persönlichkeit mehr berücksichtigt, doch gelangen auch hier die drei Personen zu keiner wahren Realität. Die Dreieinigkeitslehre ist demnach mehr aus dem Glauben, als aus der Vernunft abzuleiten, und bleibt das vollkommene Verständniß dieses Mysteriums erst der Ewigkeit vorbehalten. Die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit der wissenschaftlichen Deductionen und theologischen Definitionen war der Kirche von jeher bewußt. So sagt Augustin: „Da der Vater nicht der Sohn, und der Sohn nicht der Vater und nicht der Heilige Geist ist, so sind es allerdings drei. Fragen wir aber was für drei, so leidet die menschliche Sprache an einem großen Mangel. Es wird aber gesagt drei Personen, nicht damit es gesagt würde, sondern damit es überhaupt nicht verschwiegen würde.“ (De Trinitate, VI. 10.) Hilarius sagt: „Das Geheimniß der Dreieinigkeit ist unermeßlich und unbegreiflich, es kann weder mit den Gedanken erreicht, noch mit Worten beschrieben werden.“ „Der Heiland hat es nicht für nöthig gefunden zu erklären.“ Thomas Aquinas bemerkt in seiner ‚Summ. tot. theol.:‘ „Derjenige, welcher die Trinität der Personen durch natürliche Vernunft zu beweisen sucht, thut dem Glauben in doppelter Weise Abbruch, zuerst was die Würde des Glaubens, welcher sich auf unsichtbare, die menschliche Vernunft übersteigende Dinge bezieht, dann was den Vortheil, Andere zum Glauben zu ziehen, betrifft. Denn wenn Jemand, um den Glauben zu beweisen, Gründe anführt, welche nicht zwingend sind, so verfällt er dem Gespött der Ungläubigen, denn sie glauben, daß wir uns auf dergleichen Gründe stützen und um ihretwillen glauben.“ Die älteren lutherischen Dogmatiker machten von diesen wissenschaftlichen Beweisen, obschon sie deren relativen Nutzen nicht verkannten, im Allgemeinen keine Anwendung.

So hält es Twesten ebenfalls für bedenklich seine Ueberzeugung auf solche vermeintlichen Beweise zu gründen, indem es den Geist gewöhne, in Sachen des Glaubens Probabilitäten für Evidenz und Schatten für Wahrheiten zu halten. Ebenso entschieden drücken sich Wesley und Watson gegen diese Erklärungsversuche aus. „Es war eine böse Stunde, als diese Erklärer ihre fruchtlose Arbeit begannen. Ich bestehe durchaus auf keiner Erklärung, nein, sogar auf die besten nicht, welche ich je sah.“ „Diejenigen, welche versucht haben, dieses tiefe Geheimniß vollständig zu erklären, haben ihren Weg verloren und mehr zur Verwirrung als zur Erklärung beigetragen, sie haben das einfache Schriftwort mit ihren undeutlichen Worten blos verdunkelt.“ „Würde es nicht absurd von mir sein die Thatsache zu leugnen, weil ich die Art und Weise derselben nicht verstehe? Das wäre verwerfen, was Gott geoffenbart hat, weil ich das, was er nicht geoffenbart, nicht verstehe.“ (Wesley's Sermon, vol. II. pp. 20. 22). Watson sagt in seinem ‚Dictionary‘ in dem Artikel über die Trinität: „Sobald wird uns von dem einfachen Schriftausdruck auf den unsichern Boden der Speculation begeben, so gerathen wir in unauflösliche Schwierigkeiten, und wie könnte es anders für uns sein, vermögen wir doch das eigentliche Wesen unsers eigenen Geistes und seine Funktionen nicht absolut vollkommen zu verstehen und zu definiren, und wie viel weniger dann das Wesen des ewigen, erhabenen Gottes (Ps. 139, 6).“

So haben wir bei diesem tiefen, unergründlichen Geheimniß der Dreieinigkeit Gottes in Demuth die Unzulänglichkeit unserer Vernunft zu bekennen, und vor Allem auf das Zeugniß der Schrift zu sehen, welches uns sammt der Heilserfahrung die einzig sichere Grundlage für die untrügliche Wahrheit dieser Lehre giebt.

§ 40. Schriftbeweis für die Dreieinigkeit.

Das Wort Dreieinigkeit kommt in der heiligen Schrift zwar nirgends vor, doch kann nicht geleugnet werden, daß darin drei göttliche Personen genannt sind, welche sich einerseits durch ihre Namen und Werke von einander unterscheiden und andererseits nur Ein göttliches Wesen ausmachen. Der Beweis für die Dreieinigkeit ist somit aus den Stellen zu entnehmen in denen

1. von einer Mehrheit der Subjecte im Wesen Gottes die

Rede ist; 2. welche die Vereinigung, die Einheit dieser drei Personen im göttlichen Wesen behaupten, und 3. die von der Gottheit der drei Personen im Besondern handeln.

Diese Zeugnisse finden wir zwar schon im alten, am deutlichsten und bestimmtesten aber erst im neuen Testament.

1. Stellen, die eine Mehrheit der Subjecte in dem Wesen Gottes enthalten.

Hiezu wurden von den älteren Dogmatikern jene Stellen des alten Testaments verwandt, in denen der Gottesname im Plural steht und sein Prädikat im Singular bei sich hat, z. B. 1 Mos. 1, 26; 3, 22; 11, 7. u. A. Diese Auffassung entbehrt aber insofern der grammatischen Begründung, als dieser Plural mit seinem singularischen Prädikat als Pluralis exellentiæ (Mehrheit der Erhabenheit) aufzufassen ist und auch sonst in der Umgangssprache zur Bezeugung der Ehrfurcht gegen höher gestellte Personen gebraucht wird, so in 1 Mos. 24, 9; 24, 51; 2 Mos. 21, 4. 32. 34. 36. Ebenso zählte man in 1 Mos. 1 = Ps. 33, 6 die Unterscheidung von Gott, dem Wort und dem Geist, den aronitischen Segen in 4 Mos. 6, 24—26, das Trisagion in Jes. 6, 3 zu den Beweisstellen für die Dreieinigkeit. Nach einer grammatisch-historischen Interpretation können dieselben zwar nicht als directe Zeugnisse für diese Lehre angesehen, wohl aber im Zusammenhang mit andern, deutlicheren Stellen als Andeutungen der Dreieinigkeit betrachtet und verwerthet werden. — In 1 Mos. 19, 24 läßt der Herr, welcher nach Sodom ging, Schwefel und Feuer von dem Herrn vom Himmel regnen. In 2 Sam. 23, 2 spricht der Geist des Herrn durch David, und in Vers 3 redet der Gott und Hort Israels zum königlichen Sänger. In Psalm 110, 1 sagt David: „Es spricht der Herr zu meinem Herrn: sitze zu meiner Rechten bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege;" wen wir unter diesem Herrn zu verstehen haben, lehrt uns Christus in seiner Erwiederung auf die Antwort der Pharisäer, daß er David's Sohn sei (Matth. 22, 43—45). In den Sprüchen (Cap. 30, 4) wird nach dem Namen dessen gefragt, der die Enden der Erde gestellet hat und was der Name seines Sohnes sei. In Jes. 48, 16 heißt es: ‚Und nun sendet mich der Herr Herr und sein Geist'; wer derjenige ist, welcher gesandt wird, sagt uns der 12. 13. und

15. Vers, daß es der Erste und der Letzte ist, das A u. O, Jesus Christus. (Vergl. Offenb. 1, 11. 17). In Hosea 1, 7 spricht der Herr zu dem Propheten, daß er sich über das Haus Juda erbarmen und ihnen durch den Herrn ihren Gott helfen wolle.

Der alttestamentliche Maleach Jehovah wird von Alters her bis heute von den meisten exegetischen Autoritäten als unerschaffner, mit Jehovah identischer Engel betrachtet, da demselben göttliche Attribute, Handlungen, Namen und Verehrung zugeschrieben werden. (1 Mose 16, 7—14; 18, 2. 3. 17. 22. 27. ff; 22, 11—18; 31, 11—13; 32, 25—31 = Hosea 12, 5; 2 Mose 3, 1—7; 14, 19; 23, 20. 21 = 33, 14—23; Jes. 63, 9; Rich. 6. 12—22.) Nachdem die Zeit der unmittelbaren Theophanie vorüber war, wird der mit den Befehlen des Herrn beauftragte Engel zwar auch Engel des Herrn genannt, aber er wird zum Unterschied von jenem nicht als göttliche Person charakterisirt. (2 Sam. 24, 16; 2 Kön. 19, 35.) Am Schlusse der alttestamentlichen Offenbarung weist Maleachi (3, 1) auf den Bundesengel hin, als auf den neutestamentlichen Mittler zwischen dem Herrn und seinem Volk. Im Ebräerbrief 3, 1 nennt der Apostel Jesum Christum, in Uebereinstimmung mit jener alttestamentlichen Erscheinung Christi als Engel des Herrn, den Gesandten und Hohenpriester. Nachdem dann der Herr in der Fülle der Zeit in Knechtsgestalt erschienen war, kann der neutestamentliche Engel des Herrn, wie sich von selbst versteht, kein anderer, als ein erschaffener sein. In Offenbarung 22, 6. 16 wird derselbe von dem Herrn der heiligen Propheten, von Jesus gesandt, weßhalb er nach V. 9 keine Anbetung vom Apostel annimmt; der Zweck der Sendung ist seinen Knechten zu zeigen, was bald geschehen muß, nämlich V. 7: „Siehe, ich komme bald" (= V. 12). Von dem Engel, welchen der Herr schon gesandt hat, kann es aber nicht zugleich heißen, daß er bald kommen werde, in V. 9, 10. 11 spricht somit der Engel, in V. 7. 12. 13. 16 dagegen der Herr, im 14. und 15. Vers sind des Apostels Worte enthalten.

Obwohl der alttestamentliche Bundesengel von Einigen als ein blos kreatürlicher Engel oder als eine unpersönliche Erscheinung ausgelegt wurde, so müssen doch selbst die Gegner zugeben, daß an den betreffenden Stellen der Maleach Jehovah als unerschaffen mit Jehovah identificirt wird. Ob man in den Sprüchen (Cap. 8)

die personificirte Weisheit für eine dogmatische Hypostasirung annehmen darf, wie Nitzsch, Plitt u. A. wollen, möchten wir bezweifeln, indem wir in diesem Capitel nur eine poetische Schilderung der Weisheit Gottes sehen und eine Ermahnung, daß der Mensch sich dieselbe zum Gesetz seines sittlichen Verhaltens machen soll. Anders verhält es sich mit jenen prophetischen Stellen und alttestamentlichen Vorbildern, welche unzweideutig auf die zukünftige, persönliche Erscheinung des Messias hinweisen. (Jes. 9, 6; 11, 1—5; Micha 5, 1; 2c. 2c.)

Der Geist des Herrn erscheint im alten Testament ebenfalls wie der Maleach Jehovah als göttliches Subject, indem er als das religiös-ethische Princip dargestellt wird, welches die Propheten begeisterte und erleuchtet (4 Mos. 11, 29; 24, 2; 1 Sam. 16, 13; 19, 23; Jes. 11, 2; 42, 1; 61, 1), in den Herzen der Gläubigen Wohnung macht (Ps. 51, 13; 143, 10), und sie reinigt und heiligt, (Ps. 51, 12; Hesek. 36, 26. 27; 39, 29). Wie der Engel des Herrn zu seinen Volk kommen, so soll der Geist des Herrn über alles Fleisch ausgegossen werden (Joel 3, 1; Jes. 32, 15; 44, 3; Hesek. 36, 25).

Im neuen Testament wird diese Subjectsunterscheidung im göttlichen Wesen deutlich und bestimmt gelehrt in den Stellen, welche von Gott dem Vater, Sohn und Heiligen Geist als von göttlichen Personen handeln, (Matth. 10, 32. 33; Luc. 10, 22; Joh. 3, 35; 5, 17. 23. 26; 14, 6; 15, 1; 16, 13—15; Röm. 15, 6; 1 Cor. 1, 2. 3; 1 Petri 1. 3 u. A.), und besonders wo dieselben in einer so merkwürdigen Verbindung neben einander vorkommen, wie bei der Taufe Christi, in seinem Taufbefehl, und in dem apostolischen Segensspruch, (Matth. 3, 16. 17; Marc. 1, 9—11; Luc. 3, 21. 22; Joh. 1, 32; — Matth. 28, 19; 2 Cor. 13, 13). Die Benennung Vater und Sohn setzt nothwendig zwei Personen voraus, und ist der Vater eine unterschiedliche Person vom Sohn, so ist es auch der Geist. Die Persönlichkeit des Vaters und Sohnes ist zwar am allgemeinsten und häufigsten bezeugt, doch fehlt es auch an solchen Stellen nicht, welche die Persönlichkeit des Heiligen Geistes darthun. Es wird von ihm gesagt, daß er rede, lehre und erinnere, daß er züchtige, tröste, uns vertrete beim Gebet, mit unserm Geiste Zeugniß gebe, daß er

gedämpft, betrübt, belogen, gelästert werden könne. Er geht aus vom Vater und Sohn, nimmt was er verkündigt vom Sohn und ist dessen Stellvertreter (Luk. 12, 12; Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7. 8. 13. 14; Offenb. 22, 17; Apg. 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2; Röm. 8, 16. 26; 1 Thess. 5, 19; Eph. 4, 30; Apg. 5, 3. 4; Matth. 12, 31. 32; Marc. 3, 29; Luc. 12, 10). Aus dieser Charakterisirung des Heiligen Geistes, als des Stellvertreters des persönlichen Christus geht mit Nothwendigkeit auch die Persönlichkeit des Heiligen Geistes hervor.

2. Die Einheit dieser drei Personen im göttlichen Wesen. Wie die Dreiheit, so bestimmt lehrt auch die heilige Schrift die Einheit des göttlichen Wesens. In Uebereinstimmung mit 2 Mos. 20, 2. 3 findet bei der Zusammenstellung der drei göttlichen Personen im Taufbefehl und im apostolischen Segensgruß die innigste Verbindung und vollkommenste Einheit statt. (Matth. 28, 19; 2 Cor. 13, 13; 1 Petri 1, 2). Im 1 Corintherbrief Cap. 12, 4—6 zeigt der Apostel, daß alle zeitlichen Gaben, Aemter und Kräfte von dem dreieinigen Gott stammen.

3. Die Dreieinigkeit wird ferner durch die Zeugnisse der Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes im Besondern gelehrt. Ist von Gott dem Vater, Gott dem Sohn und Gott dem Heiligen Geist in der heiligen Schrift die Rede, und ist Gott das höchste, vollkommenste Wesen, so muß Vater, Sohn und Geist nothwendigerweise in dem einen höchsten, göttlichen Wesen vereinigt, somit der dreieinige Gott sein.

Obwohl die angeführten Stellen sich wesentlich auf die Offenbarungstrinität beziehen, so finden sich doch auch solche, welche dadurch die ewige Wesenstrinität bezeugen, daß sie von der ewigen Präexistenz Christi handeln (Joh. 1, 1; 8, 58; 17, 5. 24; — Eph. 1, 4), und in 1 Cor. 2, 10 sagt Paulus, daß der Geist auch die Tiefen der Gottheit erforsche, wodurch er demselben eine nicht auf die zeitliche Welt gerichtete und daher eine vorweltliche ewige Thätigkeit zuschreibt.

§ 41. Die Gottheit des Vaters.

Die erste Person im dreieinigen göttlichen Wesen wird zur Unterscheidung vom Sohn und Heiligen Geist Vater genannt.

Wir finden eine allgemeine und eine besondere Anwendung dieses Wortes in der heiligen Schrift. Im allgemeinen Sinne heißt Gott Vater, sofern er Urheber und Erhalter aller Dinge, Schöpfer und Versorger aller Kreatur, insbesondere der Menschen ist. (5 Mose 32, 6; Jes. 63, 16; Jer. 3, 19; Mal. 1, 6; Matth. 5, 45; 6, 6. 8. 9; 7, 11; 10, 29—31; 18, 14; 23, 9; Luc. 11, 13; 12, 24; Joh. 4, 21; Apg. 14, 15. 17; Ebr. 12, 6. 9), so kommt auch neben dieser allgemeinen Benennung Gottes als Vater, auch die allgemeinere Bezeichnung des Vaters als Gott vor (Joh. 1, 18; 8, 42; 16, 27; 17, 3; 1 Cor. 8, 6), und zwar besonders dann, wenn Gott als die letzte wirkende Causalität alles Seins und Werdens dargestellt wird. Im besondern Sinne und Verhältnisse wird Gott von Jesus selbst Vater und von seinen Aposteln Vater unsers Herrn Jesu Christi genannt (Matth. 7, 21; 10, 32. 33; 11, 25; 15, 13; 18, 19; Marc. 11, 26; Luc. 22, 42; 23, 34; Joh. 3, 35; 5, 17. 23. 26; 6, 44; 8, 16. 29; 10, 15. 17. 18; 12, 50; 15, 8; 17, 11. 21; — Matth. 10, 20; 28, 19; Joh. 15, 26; Röm. 1, 7; 1 Cor. 1, 3; Eph. 4, 6; — Röm. 15, 6; 2 Cor. 11, 31; Eph. 1, 17; 1 Pet. 1, 2; Offenb. 1, 6).

Die Priorität, welche im göttlichen Wesen dem Vater beigelegt wird, hat ihren Grund nicht in einer Subordination der beiden andern göttlichen Personen, so daß der Vater in seinen Eigenschaften oder in seinem Wesen größer wäre als der Sohn oder als der Heilige Geist, sondern darin, daß der Vater das Wesen, welches er von Ewigkeit her dem Sohne vermittelst der Zeugung mittheilte, von sich und aus sich selbst hat (Ps. 2, 7; Joh. 7, 29). Diese Ordnung, nach welcher der Vater dem Sohn und dem Heiligen Geist vorangeht, bezieht sich demnach auf die persönlichen Handlungen des Zeugens und Sendens, und nicht auf das Wesen Gottes selbst; da dieselben überzeitlich, ewig sind, so liegt auch in den Handlungen kein Begriff der Subordination.

Eines weiteren Beweises für die Gottheit des Vaters bedarf es deßwegen nicht, weil er in dem Artikel von Gottes Wesen und Eigenschaften enthalten ist.

§ 42. Die Gottheit Jesu Christi, als des Sohnes.

Der vom Vater von Ewigkeit her Gezeugte, Einziggeborne ist eines Wesens, von Einer Substanz, Macht und Ewigkeit mit dem Vater, daher ist er wahrer und ewiger Gott. (Glaubensart. I. II.) Daß Jesus Christus der einziggeborene, ewige Gottessohn ist, erhellt aus

1. der Selbstaussage Jesu über das Wesen seiner Person.

Er nennt sich a) den wahrhaftigen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Im Gespräch mit Nikodemus verheißt Jesus dem an ihn Glaubenden ewiges Leben und nennt sich das in die Welt gekommene Licht (Joh. 3, 15. 19). Dem samaritanischen Weibe am Jakobsbrunnen bietet er lebendiges Wasser an, welches in's ewige Leben fließt, und bezeugt ihr, daß er der Messias, Christus sei, auf welchen sie warte (Joh. 4, 10. 14). Bei der Krankenheilung am Teiche Bethesda bezeugt Jesus den ihn verfolgenden Juden, daß der Vater ihm noch größere Werke denn dieses zeigen werde und daß er wie der Vater auferwecke und lebendig mache, welche er wolle, auf daß sie Alle den Sohn, welchem er alles Gericht gegeben habe, wie den Vater ehren (Joh. 5, 20—23). Den zum Osterfest pilgernden Zug speist er nicht nur mit fünf Gerstenbroden und zwei Fischen, sondern verkündigt den Juden, daß er selbst das Brod des Lebens sei, welches vom Himmel gekommen, daß sein Fleisch die rechte Speise und sein Blut der rechte Trank sei, so daß wer dasselbe esse und trinke das ewige Leben habe und auferwecket werde am jüngsten Tage (Joh. 6, 41. 48. 50. 51. 54. 55). Beim Laubhüttenfest erklärt sich Jesus für den Einzigen, welcher von der Sünde frei mache (Joh. 8, 36), hernach als den guten Hirten, welcher seinen Schafen ewiges Leben gebe (10, 11—30). Bei der Auferweckung des Lazarus nennt sich Christus die Auferstehung und das Leben (11, 25). Von seinem Mittleramt legt der Herr besonders in den Tagen seines herannahenden Leidens zahlreiche Zeugnisse ab, so verheißt er den Seinen nachdem er erhöhet sein werde von der Erde, daß er sie Alle zu sich ziehen wolle (Joh. 12, 32). Ebenso bedeutungsvoll und wichtig sind jene

Aussprüche Jesu, welche von seinem zukünftigen Kommen zum Weltgericht handeln (Matth. 16, 27; Marc. 8, 38; Matth. 13, 30; 25, 31—46; 26, 64). Bei seinem Abschied tröstet der Herr seine Jünger durch Hinweisung auf sein Mittleramt, kraft dessen er ihnen im Vaterhaus eine Stätte bereiten, und Alles, was sie in seinem Namen bitten, geben werde und ihnen den Geist der Wahrheit senden wolle (Joh. 14, 2. 3. 13. 16; 16, 7). In seinem hohenpriesterlichen Gebet redet der Herr von der Macht, welche ihm über alles Fleisch gegeben sei, auf daß er Allen, welche ihm der Vater gegeben habe, das ewige Leben gebe und sagt, daß er die ihm vom Vater verliehene Herrlichkeit den Seinen gegeben habe (Joh. 17, 2. 22). Das letzte Zeugniß, welches der Auferstandene seinen Jüngern hinterließ, vereinigt als Glanzpunkt alle bisherigen in sich, indem sich Christus darin als den bezeichnet, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist (Matth. 28, 20). Christus nennt sich ferner

b. des Menschen und Gottes Sohn. Die Bezeichnung Menschensohn, welche wir so häufig aus Jesu Munde hören, zeigt allerdings seine wahre Menschheit an, doch wäre dieselbe unverständlich und unerklärlich, wenn sie nichts weiteres besagen wollte. Auch ist sie nicht nach rationalistischer Exegese blos als ein würdiger Ausdruck für den Idealmenschen, sondern als das Zeugniß von dem einzigartigen, wunderbaren Wesen und Charakter, von der wahren Messianität dieses Menschensohnes zu verstehen; deßhalb beantwortet Christus die Frage des Hohenpriesters, ob er der Messias, der Sohn Gottes sei mit einem feierlichen: „Ich bins," und bezeugt, daß sie von nun an des Menschen Sohn sehen werden sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels (Marc. 14, 61. 62). Die Identität des Menschensohnes und des verheißenen Messias ist schon Dan. 7, 13. 14 deutlich ausgesprochen.

Ebenso bestimmt und unzweideutig nennt sich Jesus „Gottes Sohn," [1] welchen uns Gottes Liebe gab und in die Welt sandte,

[1] Der Ausdruck Sohn oder Söhne Gottes kommt zwar in der Schrift auch im physischen Sinn von Geschöpfen Gottes vor (Luc. 3, 38), im theokratischen von Israel, Magistraten, Königen (2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 14, 1; Matth. 2, 15; Ps. 82, 6; 2 Mos. 21, 6; 22, 8. 9; Jes. 43, 6), im moralischen von frommen Menschen (2 Sam. 7, 14; Matth. 5, 43; Joh. 1, 12), Jesus

(Joh. 3, 16. 17), welchen Niemand kennt, als nur der Vater, d. h. im absoluten Sinne (Matth. 11, 27), welcher gleicher Weise thut, was der Vater, weil der Vater den Sohn lieb hat und ihm Alles zeigt, was er thut, welchem der Vater alles Gericht gegeben hat, auf daß sie Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren und durch den die Todten, welche seine Stimme hören, leben werden (Joh. 5, 19—29). Auf die an Jesu gerichtete Frage des Blindgebornen, wer der Sohn Gottes sei, antwortete ihm Jesus: „Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, der ist es.“ (Joh. 9, 36. 37). Den Juden gegenüber, welche ihn der Gotteslästerung beschuldigten, da er sich Gottes Sohn nenne, vertheidigt sich Jesus als derjenige, welchem dieses Prädikat in Wahrheit zukomme (Joh. 10, 36). Die Krankheit des Lazarus soll zur Ehre Gottes und zur Verherrlichung des Sohnes Gottes dienen (Joh. 11, 4), desgleichen will Jesus thun, was die Jünger in seinem Namen bitten werden, damit der Vater in dem Sohne verherrlichet werde und im hohenpriesterlichen Gebet betet Jesus: „Verherrliche deinen Sohn, auf daß auch dein Sohn dich verherrliche“ (Joh. 14, 13; 17, 1). Im Unterschied zu allen vor ihm gesandten Knechten, den Propheten, nennt sich Jesus im Gleichniß von dem bösen Weingärtner den einzigen geliebten Sohn (Marc. 12, 6), und im Gleichniß vom Hochzeitsmahle ist die Hochzeit für den Sohn (Matth. 22, 2), für den Bräutigam bereitet, als den er sich (9, 15) selbst bezeichnet hatte. Das Bekenntniß Petri: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn,“ welches er im Namen der Jünger ablegte, wird von Jesu mit den Worten bestätigt: „Selig bist du Simon, Jonas Sohn, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel“ (Matth. 16, 16. 17). In der Offenbarung empfängt der Apostel den Auftrag, dem Engel der Gemeinde zu Thyatira zu schreiben: „Das sagt der Sohn Gottes“ (Offenb. 2, 8), weiter heißt es in Cap. 22, 6: „Gott der Herr (κύριος ὁ Θεὸς) der heiligen Propheten, hat seinen Engel gesandt,

---

nennt sich aber selbst Gottes Sohn und wird so von seinen Aposteln in der eigentlichsten und vollsten Bedeutung des Wortes so genannt, nicht nur im Sinne seiner Messianität, sondern auch besonders im Sinne seines persönlichen Verhältnisses zu Gott.

zu zeigen seinen Knechten, was bald geschehen muß," und im V. 16: „Ich Jesus habe gesandt meinen Engel, solches euch zu zeugen an die Gemeinen," hieraus ersehen wir deutlich, daß im V. 6, Gott, der Herr Jesus selbst ist, der sich also nennt.

c. Die Anforderung, welche Jesus an uns macht hinsichtlich der Stellung, welche wir ihm gegenüber einnehmen sollen, offenbart uns gleichfalls das Wesen seiner Person. Christus verlangt nicht nur Glauben an seine Worte und Werke, sondern an seine Person, an die Wahrheit seiner ganzen Erscheinung; wir sollen glauben, daß das Leben, wie wir es an Jesu wahrnehmen, nichts anderes als die Offenbarung seines inneren Wesens, der Ausfluß der göttlichen Lebensquelle selbst ist. Von seinen Jüngern verlangt er bei seinem Abschied, daß sie an ihn glauben sollen, wie sie an Gott glauben (Joh. 14, 1), und vorher ermahnt er sie an das Licht, welches nur noch eine kleine Zeit bei ihnen sei, zu glauben, (Joh. 12, 36); zu den Sünden, um welcher willen der Geist Gottes die Welt straft, zählt der Herr auch die, daß sie nicht an ihn glauben. Durch diesen Glauben an seine Person sollen wir aber in die innigste Lebensgemeinschaft mit ihm eintreten, unser ganzes inneres Leben soll auf diese Gemeinschaft gegründet sein; wir sollen Jesum in seiner Lebensfülle in uns aufnehmen und unser Wesen soll von dem seinigen ganz durchdrungen werden; daher sprach er jenes Wort zu den Festpilgern von dem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, und vergleicht sich mit dem Weinstock und seine Jünger mit den Reben (Joh. 6, 53—55; 15, 1 ff). Mit dieser unserer Stellung zu Jesu stimmt dann die Anforderung überein, daß man Alles verlassen müsse, um ihm nachzufolgen; von diesem Standpunkt aus erklären sich auch jene Aussprüche: ‚Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht werth, (Matth. 10, 37); so Jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein‘. (Luc. 14, 26). Von diesem Glauben an seine Person und dem Bleiben in ihm macht der Herr das ewige Leben abhängig (Joh. 3, 16. 18; 6, 40; 11, 25. 26; 14, 5. 6. 7), diesen Glauben nennt er Gottes Werke wirken (Joh. 6, 28. 29). Die um seines Namens willen

Verfolgten preist Christus selig, da es ihnen im Himmel wohl belohnet werden wird (Matth. 5, 11. 12), und von denen, welche ihr Leben um seinetwillen verlieren, sagt er, daß sie es finden (Matth. 10, 39). Was man ihm gethan oder nicht gethan, ob man ihn bekannt oder verleugnet hat vor den Menschen, entscheidet am Gericht (Matth. 10, 32. 33. 40—42; 25, 34—46). Wir sollen ihn ehren wie den Vater (Joh. 5, 23) und in seinem Namen bitten (Joh. 14, 13. 14; 16, 23). Von seinen Jüngern verlangt Jesus, daß sie das Evangelium allen Völkern verkündigen und sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen sollen (Matth. 28, 19). Des Menschen Sohn verlangte zwar die Anbetung und Verehrung nicht direkt, wies dieselbe aber auch, wo sie aus dem Glauben an ihn entsprang nicht zurück, erklärte sie vielmehr für wahr und berechtigt, wenn sie angefochten wurde (Matth. 9, 18; 15, 25; 8, 2; 14, 33; Luc. 8, 28; Joh. 20, 28; Matth. 21, 9. 15. 16; Luc. 19, 37. 38. 40; Joh. 12, 3. 7).

d. Die Eigenschaften und Werke, welche sich Jesus selbst zuschreibt, zeugen von seinem Wesen. Dem Nikodemus, den galiläischen Festpilgern und seinen Jüngern bezeugt Christus seine Präexistenz (Joh. 3, 13; 6, 38. 51; 8, 42; 16, 28), und daß dieselbe eine persönliche ist, geht aus jenen Worten des Herrn hervor, welche er zu den Juden sprach: „Ehe denn Abraham ward, bin ich" (Joh. 8, 58), und die wir aus seinem Gebete vernehmen: „Verkläre mich, du Vater, bei dir selbst, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war"; „denn du hast mich geliebet, ehe denn die Welt gegründet ward" (Joh. 17, 5. 24). Dem Apostel Johannes offenbarte sich der Herr als das A und O, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte, welcher von Ewigkeit zu Ewigkeit lebet, als der Ewige (Offenb. 1, 8. 17. 18). Seinen Jüngern verheißt der Herr seine Allgegenwart (Matth. 18, 20; 28, 20). Den Schriftgelehrten deckt er ihres Herzens Gedanken auf mit den Worten: „Warum denket ihr so Arges in euren Herzen?" (Matth. 9, 4,) als der gute Hirte sagt er, daß er die Seinen erkenne (Joh. 10, 14), und die Sendschreiben an die sieben kleinasiatischen Gemeinden eröffnet der Herr mit den Worten: „Ich weiß deine Werke," was ohne dessen Allwissenheit unmöglich wäre

(Offenb. 2, 2. 9. 13. 19; 3, 1. 8. 15). Zu den Juden spricht der Herr, daß er Macht habe sein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen (Joh. 10, 18; 2, 19. 21), seinen Taufbefehl begründet der Herr durch den Ausspruch: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" (Matth. 28, 20), und in der Offenbarung verkündigt er sich als der Allmächtige (Offenb. 1, 8). Jesus schreibt sich ferner Werke zu, welche allein Gott zukommen können: so die Sündenvergebung (Matth. 9, 2. 3. 6; Marc. 2, 7. 10; Luc. 7, 48, 49), die Sendung des Heiligen Geistes (Luc. 24, 49; Joh. 15, 26; 16, 7), die Auferweckung der Todten (Joh. 5, 21; 6, 39. 40. 44. 54), und das Gericht (Matth. 25, 31—46; Joh. 5, 22. 27), deßhalb sagt Christus, daß was der Vater thue, das thue gleich auch der Sohn (Joh. 5, 19).

e. In der Selbstaussage Jesu von seiner Wesens-Einheit und Wesensgleichheit mit dem Vater sammeln sich alle übrigen Selbstzeugnisse wie in einem Lichtpunkt, von dem aus dieselben wiederum beleuchtet und erst recht klar werden. Jesus preiset den Herrn Himmels und der Erde für die Offenbarung, welche er den Unmündigen gegeben und sagt dann, zu den Jüngern gewendet, daß ‚Niemand den Sohn kennet, denn nur der Vater, und Niemand den Vater kennet, denn nur der Sohn' (Matth. 11, 25. 27; Luc. 10, 21. 22). Wenn der Herr von einer Gottes-Erkenntniß seiner Jünger und darauf von einer solchen redet, welche außer dem Vater und dem Sohne Niemand besitze, so muß zwischen jener und dieser Gotteserkenntniß offenbar der Unterschied einer relativen und absoluten Gottes- und Sohneserkenntniß sein, und wenn Jesus hinzufügt, daß nur derjenige den Vater kenne, welchem es der Sohn offenbaren wolle, so bezeichnet er dadurch deutlich alle Erkenntniß, welche die Menschen vom Vater besitzen, als eine blos vermittelte, während die seinige eine unvermittelte ist. Eine solche unvermittelte, absolute Erkenntniß des Sohnes kann aber nur aus seiner vollkommenen Wesensgleichheit mit dem Vater hervorgehen, denn Gleiches wird nur von vollkommen Gleichem vollkommen erkannt. Hieher gehört auch jener Ausspruch Jesu, daß er Alles, was der Vater thut, sieht (Joh. 5, 19. 20); die unergründlichen Tiefen der Gottesthaten vermag nur das Auge Dessen zu erschauen, welcher das Licht

der Welt selbst ist. Beim Kirchweihfest zu Jerusalem spricht Jesus von seinen Schafen, daß sie ihm Niemand aus seiner Hand reißen kann, noch aus der Hand seines Vaters, welcher sie ihm gegeben hat, und begründet dieses Wort durch den darauf folgenden Ausspruch: „Ich und der Vater sind eins" (Joh. 10, 28. 29. 30). Den ungläubigen Juden, welche ihn um dieses Wortes willen steinigen wollen, hält er seine Werke vor, nennt sie Werke seines Vaters, und fordert seine Verfolger auf um dieser Werke willen zu erkennen und zu glauben, daß der Vater in ihm und er im Vater ist (Joh. 10, 37. 38). Hiedurch wird das Einssein des Sohnes mit dem Vater näher beschrieben, daß sich deßhalb nicht nur auf das Heilswerk, sondern auf die Wesenseinheit beziehe. Dieses wird noch bestimmter in der Antwort ausgedrückt, welche Jesus dem Philippus gab, da dieser ihn bat, ihm den Vater zu zeigen: „Wer mich siehet, siehet den Vater" (Joh. 14, 9). Dieses kann nur da geschehen, wo die innigste und vollkommenste Lebensgemeinschaft und Wesensgleichheit stattfindet; Jesum sehen heißt daher nicht einen Strahl, sondern die göttliche Herrlichkeitssonne selbst sehen. Die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater folgert ferner nothwendig aus

f. der ewigen Zeugung des Sohnes vom Vater, welche indirekt bezeugt wird durch jene Aussprüche Jesu von seinem vorweltlichen Dasein, von seiner Klarheit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war, von der Liebe des Vaters zum Sohn, ehe denn die Welt gegründet war, von der Herrlichkeit, welche ihm der Vater gegeben hat (Joh. 17, 5, 24). Wie durch diesen letzteren Ausspruch uns Jesus auf ein vorweltliches Gezeugtsein vom Vater hinführt, so auch durch jene Worte: „Wie der Vater hat Leben in sich, so hat er gegeben auch dem Sohn zu haben Leben in sich;" „ich kenne ihn, denn ich bin von ihm," „nicht daß Jemand den Vater gesehen hätte, außer der von Gott Seiende, der hat den Vater gesehen (Joh. 5, 26; 7, 29; 6, 46). Dieses Sein Jesu vom Vater ist nicht etwa als ein blos vorweltliches Geschaffensein vom Vater, sondern als dessen eigenthümlichen Ursprung vom Vater zu verstehen; denn ein Geschöpf, so heilig und vollkommen es auch sein mag, kann nie eine solche absolute Gotteserkenntniß besitzen, wie sie Jesus zu haben behauptet, noch besitzt

ein erschaffenes Wesen das Leben in sich selber, wie der Vater. Die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater wird von Jesus noch bestimmter ausgesprochen, wenn er sich selbst den Eingebornen, (Einziggebornen, Einziggezeugten) nennt (Joh. 3, 16. 18).

Zeugung ist Mittheilung seines eigenen Wesens, so daß das Gezeugte eine der zeugenden Person ebenbürtige, gleichwesentliche Person ist; die göttliche Zeugung des Sohnes vom Vater meint daher die vollkommenste Mittheilung des göttlichen Wesens vom Vater an den Sohn, wovon die menschliche Zeugung nur ein schwaches, unvollkommenes Bild ist, und wobei namentlich der zeitliche Moment keinen Vergleichungspunkt bilden darf, da jene göttliche Zeugung eine außerzeitliche, ewige ist. Ebenso ist die mit der menschlichen Zeugung verbundene Abhängigkeit des Gezeugten vom Zeugenden und Subordination nicht auf die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater überzutragen, indem dadurch die vollkommene Wesensgleichheit und Einheit gestört würde. Nur Ursprung und Wesensmittheilung sind also die Vergleichungspunkte zwischen der ewigen, göttlichen und der menschlichen Zeugung. Die Art und Weise aber dieser ewigen Zeugung des Sohnes vom Vater ergründen und deutlich erklären zu wollen, wäre ebenso verwegen als Gottes innerstes Wesen überhaupt durchschauen und beschreiben zu wollen; wir stehen hier vor einem unausforschlichen Geheimniß, da wir für eine solche Art der Hervorbringung keine Analogie in diesem Leben finden. Der Wahrheit des Begriffes von der ewigen Zeugung kann dieses keinen Eintrag thun, daß unsere Erkenntniß sich auch hier als Stückwerk erweist, denn obiger Begriff geht aus einer folgerichtigen Entwicklung der Selbstzeugnisse Jesu hervor; ebenso ergiebt sich hieraus mit logischer Nothwendigkeit nicht nur der persönliche Unterschied zwischen Vater und Sohn, sondern auch dessen Wesensgleichheit mit dem Vater.

2. Zeugnisse der neutestamentlichen Schreiber über die Gottheit Christi.

Die Synoptiker betonen zwar mehr das absolute Verhältniß Jesu zur Welt, weßhalb sie uns auch die meisten Wunder Christi mittheilen, doch begründen sie dasselbe mit dem Sohnesverhältniß zu Gott (Matth. 11, 27). Dem Zacharias wird durch den Engel ein Sohn verheißen, welcher viele der Kinder Israels

zu Gott ihrem Herrn hinführen, bekehren, vor welchem er im Geist und in der Kraft Elias hergehen und dem Herrn ein Volk zubereiten werde (Luc. 1, 16. 17). Da Johannes der Vorläufer Christi war und als die Stimme des Predigers in der Wüste dem Herrn Jesu den Weg bereitete (Matth. 3, 1. 3), so ist jene Bezeichnung „Gott, ihrem Herrn," nothwendigerweise auf Jesum zu beziehen.[1] Bei der Stillung des Meeres verwunderten sich die Menschen und sprachen: „Was ist das für ein Mann, daß ihm Wind und Meer gehorsam ist?" (Matth. 8, 23—28; Marc. 4, 41; Luc. 8, 25). Da der auf dem Wasser wandelnde Petrus durch die Hand seines Meisters vor dem Versinken bewahrt wurde und der Wind sich legte, da verwandelte sich jene Frage: ‚wer ist der?' (Mark. 4, 41), in das Bekenntniß: „du bist wahrlich *Gottes Sohn*." Auf die Frage, welche Jesus an seine Jünger richtete: ‚Wer sagt denn ihr, daß ich sei?' antwortete Simon Petrus: „Du bist Christus des lebendigen Gottes Sohn" (Matth. 16, 15. 16; Mark. 8, 29). Dieselbe Antwort vernehmen wir aus seinem Munde, da der Herr die Jünger frug, ob auch sie weggehen wollten, wobei Petrus noch hinzufügte, daß dieses Zeugniß aus der Glaubenserkenntniß hervorgegangen sei (Joh. 6, 69). Der Apostel *Johannes* nennt das *Wort*, das im Anfang bei Gott war (Joh. 1, 1), *Gott*,[2] und sagt von diesem Wort, daß es Fleisch ward, unter ihnen wohnete, und daß sie dessen Herrlichkeit sahen, eine Herrlichkeit als des *eingebornen Sohnes* vom Vater, voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14); das fleischgewordene Wort ist demnach der Sohn Gottes, Jesus Christus, er ist das Wort das Johannes Gott nennt. Johannes der Täufer zeugte von Jesus, daß er der Sohn Gottes ist (Joh. 1, 34). Nathanael, der Israelite ohne Falsch, erkennt in dem Jesu von Nazareth den Sohn Gottes, den König Israels (Joh. 1, 49), Martha spricht zu Jesus, als er kam, Lazarum zu erwecken: „Ich glaube, daß du bist *Christus*, *der Sohn Gottes*, der in die Welt gekommen ist" (Joh. 11, 27). Der zum Glauben gelangte

---

[1] κύριος ὁ Δεὸς ist gleichbedeutend mit dem hebräischen יְהֹוָה אֱלֹהִים = der wahrhaftige Gott. [2] Θεὸς ἦν ὁ λόγος = Gott war das Wort. Das durch Inversion vorangestellte ϑεός ist nicht Subject, sondern Prädikat, und steht ohne Artikel, weil ὁ ϑεός bei Johannes und Paulus gewöhnlich für Gott, den Vater steht.

Thomas rief, da der Herr sich ihm offenbarte voller Anbetung und Glaubensgewißheit: „Mein Herr und mein Gott!“ [1] (Joh. 20, 28). — In seinem ersten Briefe schreibt Johannes von dem Leben, das sie gesehen und gehöret haben, daß es beim Vater war und daß sie es verkündigen, damit die Christen Gemeinschaft haben mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo (1 Joh. 1, 3), daß Niemand die Welt überwindet, ohne der da glaubet, daß Jesus Gottes Sohn ist, daß wer nicht an den Sohn Gottes glaubet, Gott zum Lügner macht, weil er nicht an das Zeugniß glaubet, das Gott zeuget von seinem Sohne (1 Joh. 5, 5. 10), im zweiten Briefe wünscht er Allen, die die Wahrheit erkannt haben, Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater und von dem Herrn Jesu Christo, dem Sohn des Vaters (2 Joh. 1, 3). Der Vorläufer Christi, Johannes der Täufer, verkündet dessen Mittleramt, als das wahre, ewig gültige in jenem wichtigen Zeugniß: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt“ (Joh. 1, 29). Philippus erkennt in Jesu den von Mose und den Propheten beschriebenen Erlöser (Joh. 1, 45), und die gläubig gewordenen Samariter sprechen zum Weibe: „Wir haben selbst gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland (Joh. 4, 42). Nach dem Apostel Johannes ist Jesus Christus die Versöhnung für unsere und der ganzen Welt Sünde, ist dessen Blut die reinigende Kraft von aller Sünde und ist Jesus unser Fürsprecher bei dem Vater, welcher sein Leben für uns gelassen (1 Joh. 2, 2; 4, 10; 1, 7; 2, 1; 3, 16). — Der Glaube an den Sohn wird auch von Johannes als Bedingung zur Erlangung des ewigen Lebens bezeichnet (Joh. 3, 36; 1 Joh. 2, 23), der Apostel nennt diesen Glauben Gottes Gebot (1 Joh. 3, 23). In der Offenbarung wünscht der heilige Seher den sieben Gemeinen in Asien Gnade und Friede von Gott und von Jesu Christo, welchem Gnade und Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit gebühret nach des Apostels Ausspruch (Offenb. 1, 6), von den vier Thieren und den vierundzwanzig Aeltesten wird dem

[1] ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου, diese Verbindung von κύριος und Θεός ist sehr gewöhnlich, und ist immer eine Benennung des wahrhaftigen Gottes.

Lamm, als es das Buch aus der rechten Hand Deß nahm, der auf dem Stuhl saß, das neue Lied gesungen und die Gebete der Heiligen dargebracht und eine Stimme vieler tausend mal tausend Engel lobsinget dem Lamm, und alle Kreatur, die im Himmel, auf Erden, unter der Erde, im Meer und Alles was darinnen ist, bringet dem, der auf dem Stuhl saß und dem Lamm ihre Anbetung und Lobpreisung dar (Offenb. 5, 8. 9. 11. 12. 13; 7. 10). — Wenn der Apostel sein Evangelium mit den Worten beginnt: ‚Im Anfang war das Wort' (λόγος), so bezeugt er die Präexistenz des fleischgewordenen Wortes (Joh. 1, 2; 1 Joh. 1, 2); desgleichen Johannes der Täufer, da er spricht: „Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist, denn er war eher denn ich." (Joh. 1, 15. 27. 30. = 3, 31.) Am Osterfest zu Jerusalem, berichtet uns Johannes, vertraute sich Jesus den Juden nicht, weil er sie Alle kannte und nicht bedurfte, daß Jemand Zeugniß gäbe, da er wohl wußte, was im Menschen war (Joh. 2, 24. 25), auch wußte er von Anfang an, welche von seinen Jüngern nicht glauben werden und wer sein Verräther sein werde (Joh. 6, 64). Bei der Abschiedsrede sagen die Jünger zum Herrn: „Nun wissen wir, daß du alle Dinge weißt" (Joh. 16, 30). Dasselbe Zeugniß vernehmen wir von Petrus, da ihm der Auferstandene erschien (Joh. 21, 17). Diese Ueberzeugung führt sie zu derjenigen, daß er vom Vater ausgegangen sei (ewige Zeugung) (Joh. 16, 30).

Mit der johanneischen Lehre vom Sohne Gottes stimmt Paulus ganz überein. Er nennt ihn als den wahrhaftigen Mittler, durch welchen wir Zugang haben im Glauben (Röm. 5, 2), den Stammvater des Lebens, den zweiten Adam. Wie in Adam Alle sterben, so werden auch in Christus Alle lebendig gemacht werden (Röm. 5, 12—19; 1 Cor. 15, 20—22, 44—49), Alles wird durch ihn versöhnt (Col. 1, 20), an ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden (Eph. 1, 7). Dieses Amt besitzt er, weil er Gottes- und Menschensohn ist, und da er das Abbild des unsichtbaren Gottes und in ihm die Fülle der Gottheit wohnet und er gleichen Wesens mit dem Vater ist, so wird Jesus von Paulus auch Gott genannt. Nach Röm. 1, 3. 4 ist Jesus geboren von dem Samen Davids, nach dem Fleisch und kräftiglich erwiesen ein Sohn Gottes nach dem

Geist. Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches (Röm. 8, 3), er verschonte seines eigenen Sohnes nicht (V. 32), da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, und unter das Gesetz gethan (Gal. 4, 4). Durch Gott sind wir zur Gemeinschaft seines Sohnes Jesu Christi berufen (1 Cor. 1, 9), Paulus genießt diese Gemeinschaft, da er im Glauben des Sohnes Gottes lebt (Gal. 2, 20). Das hohe Ziel der Entwicklung der christlichen Gemeinde ist die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes (Eph. 4, 13). Der Apostel ermahnt uns, Gott zu danken, daß er uns versetzet hat in das Reich seines lieben Sohnes (Col. 1, 13), welcher das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist und in dem nach Gottes Wohlgefallen alle Fülle wohnet (V. 15. 19; Cap. 2, 9), da er vor seiner Erscheinung in Knechtsgestalt in göttlicher Gestalt war, sagt der Apostel von ihm, daß er es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich sein (Phil. 2, 6). Dieses Sein in der Gottesgestalt umfaßt zugleich die innere Gottwesenheit. Ob Paulus Christum Gott genannt habe, ist vielfach bestritten worden, weil in den angeführten Stellen die Lesart zweifelhaft war, doch finden sich zwei Beweisstellen, welche nach richtiger Lesart diese Benennung enthalten. Paulus schreibt dem Thimotheo von dem kindlich großen gottseligen Geheimniß, nämlich von der Offenbarung Gottes im Fleisch, der Menschwerdung Christi (1 Tim. 3, 16).[1] In Röm. 9, 5 redet Paulus von der menschlichen und göttlichen Natur Christi, die erstere bezeichnet er durch die Worte: „Aus welchen (den Vätern) Christus herkommt nach dem Fleisch," die letztere durch: „der da ist Gott über Alles, gelobet in Ewigkeit. Amen.[2] In der Stelle Tit. 2, 13 ist es zwar sprachlich zweifelhaft,

---

[1] *Θεὸς ἐφανερώθη ἐνσαρκὶ.* Griesbach liest zwar statt *Θεος* nur *ὅς*, das Relativpronomen kann wohl logisch auf *μυστήριον* bezogen werden, wenn unter diesem Christus verstanden wird, doch wir der nirgends *μυστήριον* genannt; zudem liest eine der ältesten Handschriften, Codex Alexandrinus, und ebenso lesen die zahlreichen jüngeren Handschriften *Θεὸς* und nicht *ὅς*. Das große Geheimniß besteht eben darin, daß in dem Messias Gott erschienen, daß Christus Gott ist. — [2] Einige setzen hinter den Worten ‚nach dem Fleisch' ein Punktum, Andere hinter *πάντων* und suppliren *πατέρων*, nach diesen Auslegungen

ob Gott und Heiland (θεὸς und σωτὴρ) ein und dasselbe Subject sind, doch scheint dieses aus dem Zusammenhang hervorzugehen, da es sachgemäßer und natürlicher ist, von der Erscheinung des großen Gottes und der Erscheinung unseres Heilandes zu reden, als die eine auf Gott, den Vater, und die andere auf Gott den Sohn zu beziehen. Diese Benennung schließt die Wesensgleichheit Jesu mit Gott nothwendig in sich, weßhalb ihm auch göttliche Verehrung, Eigenschaften und Werke zugeschrieben werden. — Paulus macht die Gerechtigkeit die vor Gott gilt und die Seligkeit des Menschen von dem Glauben an Christum abhängig (Röm. 3, 22; 10, 4; Gal. 3, 22; Apg. 16, 31; Röm. 1, 16). Im Namen Jesu sollen sich aller derer Kniee beugen, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 11). — Der Vater unsers Herrn Jesu Christi hat seinen Sohn über alle Fürstenthümer, Gewalt, Macht, Herrschaft und Alles, was in dieser und in der zukünftigen Welt ist, gesetzt und alle Dinge unter seine Füße gethan (Eph. 1, 21. 22; 1 Cor. 15, 27), das Haupt der Gemeinde ist derjenige, welcher Alles in Allem erfüllet (Eph. 1, 23). Paulus nennt Christum den Gekreuzigten, welchen er Juden und Griechen prediget, göttliche Kraft und göttliche Weisheit (1 Cor. 1, 24). — Das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist der Erstgeborne vor allen Kreaturen, denn Alles, das im Himmel und auf Erden, ist durch ihn und zu ihm geschaffen, er ist vor Allem und es besteht Alles in ihm (Col. 1, 16. 17). Vor Christi Richterstuhl müssen einst Alle erscheinen und werden auch durch Christum erweckt (2 Cor. 4, 14; 5, 10). —

Im Hebräerbrief wird die höhere Würde des Christenthums vor dem Judenthum durch die Erhabenheit Christi über die alt-

---

wäre dann die Doxologie nicht auf Christus, sondern auf Gott den Vater zu beziehen. Paulus will aber durch die Worte ‚nach dem Fleisch‘ offenbar auf einen Gegensatz hindeuten, welcher aber durch jene Auslegungen ignorirt wird und welche die Bezeichnung ‚nach dem Fleisch‘ überflüssig machen; ebenso müßte, wenn Θεὸς Subject und nicht Prädicat wäre, das Wort gelobet (εὐλογητὸς, בָּרוּךְ) voranstehen nach Analogie aller Doxologieen im ganzen alten und neuen Testament.

testamentlichen Bundesvermittler bewiesen. Nach den Aussprüchen dieses Briefes ist Jesus über alle Propheten, Engel und alle Himmel unendlich erhaben (Ebr. 1, 1. 2. 4. 5. 8. 10. 11. 12; 7, 26). Er ist unerschaffen, nicht in der Zeit entstanden, sondern vom Vater gezeugt, der Einziggezeugte (1, 5), bleibet in Ewigkeit (7, 3), seinem innern Wesen nach ist Jesus der Abglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild des Wesens Gottes (1, 3), weßhalb ihm der Name Gott und Herr gebührend zukommt (1, 8—10). Er hat Himmel und Erde gegründet, trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Wort (1, 3. 10—12); nachdem er durch sein Opfer die Reinigung unserer Sünden zu Stande gebracht, hat er sich als Erbe des Alls zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt (1, 3), und ist gestern und heute derselbe und in die Ewigkeiten (13, 8). Als ewiger vollendeter Hoherpriester ist er eine Ursache geworden zur ewigen Seligkeit Allen, die ihm gehorsam sind (5, 9).

In den Briefen Petri kommt der Ausdruck „Gottes Sohn," durch welchen er einst im Namen der Apostel die Gottheit Christi bezeichnete, nur an jener Stelle vor, wo er der Stimme erwähnt, welche bei der Verklärung Christi vom Himmel kam (2 Petri 1, 17). Sein früheres Zeugniß von der göttlichen Wesenheit Jesu wird dagegen durch andere Aussprüche bestätigt. Der Pfingstversammlung verkündigt Petrus Jesum von Nazareth als den Mann von Gott, der sich unter ihnen mit Thaten und Wundern und Zeichen bewiesen, daß Gott diesen Jesum, welchen sie, die Juden, gekreuzigt, auferweckt und zu einem Herrn und Christ gemacht hat, daß Jeder, der sich auf den Namen Jesu Christi taufen lasse zur Vergebung der Sünden, die Gabe des Heiligen Geistes empfangen werde (Apg. 2, 22. 32. 36. 38). Dem Lahmen, welcher vor des Tempels Thüre lag, gebietet Petrus im Namen Jesu aufzustehen und zu wandeln, dem über die Heilung erstaunten Volk sagt er, daß der Gott ihrer Väter sein Kind Jesum verklärt habe und durch den Glauben an seinen Namen diese Heilung geschehen sei (Apg. 3, 6. 13. 16). Den versammelten Obersten, Schriftgelehrten, Aeltesten und Hohenpriestern bezeugt Petrus, daß in keinem andern Heil und kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darinnen sie selig werden (Apg. 4, 5. 6. 12). Die vom Rath und Hohenpriester

zur Verantwortung gezogenen Apostel begründen ihre Predigt von Christo dadurch, daß Gott Jesum auferwecket und zu einem Fürsten und Heiland erhöhet habe, zu geben Israel Buße und Vergebung der Sünden (Apg. 5, 31). — Nach der Vorsehung Gottes sind die Christen in der Heiligung des Geistes erwählt zum Gehorsam Jesu Christi und zur Reinigung durch sein Blut, sie sind von Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi (1 Petri 1, 1. 2. 3). Der Bund eines guten Gewissens mit Gott ist durch Christi Auferstehung vermittelt, welchem, zur Rechten Gottes erhöht, die Engel, die Gewaltigen und die Kräfte unterthan sind (1 Petri 3, 21. 22). Das unschuldige und unbefleckte Lamm Gottes, Jesus Christus, ist zuvor versehen, ehe der Welt Grund geleget ward — (1 Petri 1, 20), hat daher vorweltliches Dasein. Diese petrinischen Zeugnisse von Christo dem Auferstandenen stimmen nicht nur mit dem überein, was Johannes und Paulus von Christi Mittleramt, Eigenschaften und Werke gesagt, sondern schließen auch das in sich, was diese von der göttlichen Wesensgleichheit bezeugt haben, denn der Fürst des Lebens kann nur der Herr des Lebens sein. Der Glaube an Jesu Namen kann uns nur dann nach Leib und Seele heilen und selig machen, wenn dieser Name das göttliche Wesen Jesu bezeichnet. Die Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung des ewigen Lebens durch Christi Auferstehung, kann nur dann geschehen, wenn aus dem Auferstandenen als der ewigen Lebensquelle göttliche Lebenskräfte strömen. Die Erwählung des Vaters und die Heiligungsarbeit des Geistes kann nur dann unsern Gehorsam gegen Jesum zum Zweck haben, wenn Jesus gleichen Wesens ist mit dem Vater und dem Geist, wo sonst diese hier offenbar ausgesprochene Einheit des Vaters und des Geistes mit Jesu nicht stattfinden könnte. Hiernach steht Jesus in einer Reihe mit dem Vater und dem Geist und ist deßhalb Jehovah, Gott[1] genannt (1 Petri 2, 3; 2 Petri 1, 1), welchem göttliche Lobpreisung gebühret (2 Petri 3, 18).

---

[1] ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (2 Petri 1, 1) = durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi.

Jakobus bezeichnet sich in seinem Briefe als ein Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi (Jak. 1, 1), nennt Jesum den Herrn der Herrlichkeit (2, 1), und ermahnt zum geduldigen Warten auf die nahe Zukunft unseres Herrn als des Richters (5, 7—9). Ein gottesfürchtiger Israelite konnte außer dem lebendigen, wahren Gott keinem fremden Gott dienen, ebensowenig durfte er einem menschlichen Wesen den Namen Herrn der Herrlichkeit geben, noch konnte er in einem Menschen den zukünftigen Richter sehen. Jene Aussprüche Jakobi beweisen daher deutlich, daß er an das göttliche Wesen Jesu glaubte.

Das Resultat unserer bisherigen Betrachtung kann nun kein anderes sein, als daß die Gottheit Christi unzweideutig und mit größtem Nachdruck vom ganzen neuen Testament gelehrt wird. Bevor man die biblische Begründung dieser Fundamentallehre zu leugnen vermag, muß dieser Haufe von Zeugen zum Schweigen gebracht werden, oder man muß ihnen andere Worte in den Mund legen. Derjenige, welcher sich selbst als den wahrhaftigen und alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, als Gottes eingebornen Sohn bezeichnet, welcher bei seiner Herzensdemuth dennoch Anbetung und Verehrung annimmt, Glauben an seine Worte und Person, völlige Hingabe unseres Lebens an ihn verlangt und davon unsere Seligkeit abhängig macht; derjenige, welcher sich selbst Präexistenz, Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht, Wesenseinheit und Wesensgleichheit mit dem Vater, Sündenvergebung, Auferweckung der Todten und Gericht zuschreibt; derjenige, welchen die Apostel den Sohn des lebendigen Gottes, den wahrhaften Gott und das ewige Leben nennen: dieser kann kein erschaffenes Wesen, sondern muß eine göttliche Person und zwar gleichen Wesens mit dem Vater, von gleicher Macht und Ewigkeit, wahrer und ewiger Gott sein.

Die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schreiber haben wir bereits in der Einleitung (§ 14, pp. 65—68) dargethan, und die Wahrheit der Selbstaussage Jesu über sein Wesen wird dann aus der Betrachtung seiner Person in der Christologie hervorgehen.

§ 43 Die Gottheit des Heiligen Geistes.

Der vom Vater und dem Sohne ausgehende Heilige Geist ist Eines Wesens, Einer Majestät und Herrlichkeit mit dem Vater und dem Sohn, wahrer und ewiger Gott. (Glaubensart. IV).

Zum Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes gehört vor Allem derjenige für dessen Persönlichkeit, welche wir im § 40, 1 dargethan haben. In jenen Stellen von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes und besonders in seiner Coordination mit dem Vater und dem Sohne in der Taufe und apostolischen Segensformel sehen wir eine solche innige Verbindung des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne, daß daraus die Einheit und somit die Gottheit des Heiligen Geistes hervorgeht.

Im alten Testament heißt der Heilige Geist Hauch, Geist Gottes, Hauch, Geist des Herrn, seltener nur Hauch, Geist. Die Bezeichnung, ‚Gottes Heiliger Geist' kommt im alten Testament nur in Ps. 51, 13 und Jes. 63, 10. 11 vor. Im neuen Testament finden wir neben diesen alttestamentlichen Benennungen (Matth. 3, 16; Apg. 2, 17. 18; Luc. 4, 18; Apg. 5, 9), noch solche, welche das Verhältniß des Heiligen Geistes zum Vater und Sohn deutlicher bezeichnen, so in den Ausdrücken: Geist des Vaters, Geist Jesu, Geist Christi, Geist des Sohnes Gottes (Matth. 10, 20; Apg. 16, 7; Röm. 8, 9; 2 Cor. 3, 17; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19; 1 Petri 1, 11), vorzugsweise aber ist er Heiliger Geist genannt (Matth. 1, 18. 20; 3, 11; 12, 32; 28, 19). Wird der Heilige Geist Gabe Gottes oder Christi genannt (Apg. 2, 38; 8, 20; 10, 45; Joh. 14, 26; 15, 26), so wird dadurch weder seine Persönlichkeit noch Gottheit verneint, sondern sein Ursprung und seine Vermittlung angedeutet, im selben Sinne nennt sich auch Christus eine Gottes Gabe (Joh. 3, 16; 6, 32), und bezeichnet ihn gleicherweise der Apostel (2 Cor. 9, 15). „Lesen wir," sagt Origenes, „daß der Geist Gottes entweder ausgegossen oder weggenommen, daß er gedämpft, daß er in einem gewissen Maße oder ohne Maß mitgetheilt werde, so müssen solche Stellen von den Gaben und Wirkungen des hochgelobten Geistes Gottes verstanden werden, welche der Vermehrung, Verminderung und Veränderung fähig sind, nicht aber den Urheber dieser Gaben, der allezeit derjenige bleibt, der er ist, ohne alle

Veränderung, eben derselbe Gott, Gestern und Heute und derselbe auch in Ewigkeit.“ Obwohl vom Heiligen Geist in der Schrift auf verschiedene Weise die Rede ist, so ist doch stets ein und derselbe Geist, nämlich Gottes Geist, der Heilige Geist gemeint.

In Apg. 5, 3—5 wird der Heilige Geist Gott genannt, indem Petrus den Ananias frägt, warum er dem Heiligen Geist gelogen, und ihm erklärt, daß er nicht Menschen, sondern Gott gelogen habe. 1 Thess. 4, 8 wird eine Versündigung gegen Menschen, welchen Gott seinen Geist gegeben hat, als eine Sünde gegen Gott dargestellt. 1 Cor. 3, 16 werden die Christen Tempel Gottes genannt, weil Gottes Geist in ihnen wohne und nach 2 Cor. 6, 16 heißen sie so, weil Gott selbst in ihnen wohne, somit ist der Geist Gottes Gott genannt. Der Engel verkündet der Maria, daß der Heilige Geist über sie kommen und deßhalb das Heilige, welches von ihr geboren, Sohn Gottes genannt werde (Luc. 1, 35), das Wirken des Heiligen Geistes ist demnach das Wirken Gottes. — Die Unverzeihlichkeit der Sünde wider den Heiligen Geist hat wohl zunächst darin ihren Grund, daß der Heilige Geist das erste und letzte Mittel ist, wodurch unser Herz erweckt und mit Gott verbunden werden kann, so daß wer dieses lästernd von sich stößt, von selbst dem Verderben anheim fällt. Doch wird durch jenes ernste Wort Christi diese Sünde als eine direkte Verschuldung gegen Gott, und zwar als die größte Sünde bezeichnet, wodurch die hohe, göttliche Würde Dessen ausgesprochen wird, welcher nicht ohne solche Strafe gelästert werden kann. Im neuen Testament werden manche alttestamentlichen Citate dem Heiligen Geist zugeschrieben, während sie im alten Testament als Aussprüche Jehovahs dargestellt sind (Jes. 6, 3. 5. 9 = Apg. 28, 25. 26; Ps. 95, 6. 7 = Ebr. 3, 7; 3 Mos. 16, 1. 2 = Ebr. 9, 7. 8; Jerem. 31, 31 = Ebr. 10, 15. 16), die neutestamentlichen Schreiber machen dort zwischen den Wirkungen Gottes und des Heiligen Geistes keinen Unterschied, was Jehovah spricht ist dasselbe was der Heilige Geist spricht. — Es werden dem Heiligen Geist göttliche Eigenschaften zugeschrieben, so die Allwissenheit (1 Cor. 2, 10; Joh. 16, 13), vermöge welcher er alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit erforscht. Wie nur des Menschen Geist weiß, was im Menschen ist, so weiß auch nur Gottes Geist,

was in Gott ist, weil er Gott gleich ist. Seine Allmacht geht aus den Stellen hervor, wo ihm die wiedergebärende Kraft, die Auferweckung Christi und diejenige der Todten zugeschrieben wird, ferner die Wunder und Wundergaben von ihm abgeleitet werden (Joh. 3, 5. 6. 8; Röm. 8, 11; 1 Cor. 12, 8—11). Ebenso wird dem Heiligen Geist vollkommene Wahrhaftigkeit und Heiligkeit beigelegt, weßhalb er der Geist der Wahrheit, der Heilige Geist genannt wird (Joh. 15, 26; 16, 13; Apg. 1, 5). Paulus versichert die Wahrheit in Christo zu sagen und beruft sich dabei auf das Zeugniß seines Gewissens in dem Heiligen Geist (Röm. 9, 1). Es wird zwar in der Schrift nicht direkt zum Heiligen Geist gebetet, weil er selbst der Geist des Gebetes ist (Röm. 8. 26. 27), doch wird ihm in der Tauf- und Segensformel dieselbe Ehre wie dem Vater und dem Sohn zu Theil. — Wie der Ursprung des Sohnes als Zeugung, so wird derjenige des Heiligen Geistes als Hauch (Spiratio) oder Ausgang (Processio) bezeichnet. Worin nun der Unterschied zwischen diesen beiden Ausdrücken besteht, vermögen wir weder zu ergründen, noch ist es uns zu wissen nöthig. Der Kirchenvater Hilarius sagt hierüber: „Die Erzengel wissen es nicht, die Engel hörten es nicht, die Generationen verstehen es nicht, die Propheten erkennen es nicht und der Apostel frug nicht." Augustin sagt, daß er zwischen jener Zeugung und diesem Ausgang weder zu unterscheiden wisse, noch wolle, noch könne.

Aus den bisherigen Untersuchungen der Schriftzeugnisse über die Trinitätslehre ergiebt sich nun folgendes Resultat: Gott der Vater zeugte vor Grundlegung der Welt einen Sohn, welcher das Ebenbild des Vaters und der göttlichen Vollkommenheiten theilhaftig ist, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet und der daher gleichen Wesens mit dem Vater ist. Der Vater schuf durch seinen Sohn die Welt und sandte ihn zur Erlösung der Sünder in die Welt. Jesus Christus ist laut seines Selbstzeugnisses und demjenigen seiner Apostel der menschgewordene Gottes Sohn, weßhalb ihm dieselbe Verehrung wie dem Vater gebühret. Vom Vater und dem Sohne geht der Heilige Geist aus, welchem gleichfalls Persönlichkeit, göttliche Eigenschaften und Werke zugeschrieben werden und der daher unzweifelhaft gleichen Wesens mit dem Vater und dem

Sohne ist. Das göttliche Wesen besteht daher in den drei wesensgleichen Personen: Vater, Sohn und Geist. „Vom Centralbegriff des Sohnes Gottes aus erschließt sich der Blick auf die geheimnißvolle Dreiheit der göttlichen Selbstoffenbarung in der Fülle der Zeit, in welcher der Vater am meisten überweltlich und außerzeitlich, in Christo aber uns innig nah und zugänglich, der Sohn in allen Bedingungen des irdischen Daseins und obwohl als Erhöhter in unmittelbarer Nähe des Vaters, uns dennoch lebendig gegenwärtig erscheint, der Heilige Geist übersinnlich und unsichtbar, geht um so inniger und allgemeiner in das persönliche Leben der Gläubigen ein, erhält und vollendet die auf Christo begründete Heilsgemeinschaft.“

§ 44. Geschichtliche Entwicklung der Trinitätslehre.

Die Lehre von Gott dem Vater, Sohn und Heiligen Geist, dem Schöpfer, Erhalter und Heiliger hat ihren Ursprung in der göttlichen Offenbarung, vorzüglich in der Christenthumsoffenbarung, indem das alte Testament die Dreieinigkeitslehre nur vorbereitend enthält. Man findet zwar in den meisten heidnischen Mythologieen eine Art von Trinität, so z. B. in dem Brama (Schöpfer), Wischnu (Erhalter) und Schiwa (Zerstörer) der Indier, oder bei den Egyptern in dem Kneph, Phtha und Neith, dem Alles belebenden Weltgeist, dem Urlicht und der Weisheit. Ebenso enthält Plato's ‚Timäus‘ eine Trias: der Seiende Gott oder das absolute (ὄν), der werdende Gott (θεὸς γεννητός), und die Idee des höchsten Gottes (παράδειγμα), welche im Werden des Weltalls realisirt ist. Die Neuplatoniker stellten die Idee des Absoluten, des schlechthin Einfachen, das weder Persönlichkeit noch Bewußtsein hat, an die Spitze; daraus geht das zweite Prinzip, der höchste Geist (νοῦς), die bewußte Intelligenz, das geistige All der Idee hervor, welchem die Mannigfaltigkeit des Daseins entsprang. Das dritte Prinzip ist die weltbildende Seele (ψυχή), welche die Vermittlung zwischen der idealen Welt und dem idealen Sinn ausmacht. Bei Philo findet eine Verschmelzung der platonischen und jüdisch-orientalischen Ideen statt. Sein göttliches Offenbarungsprincip, welches auch allen Theophanieen zu Grunde liegt, ist der λόγος, je nachdem dieser den Standpunkt der entmenschlichenden oder der vermenschlichenden

Gotteserkenntniß einnimmt, kann der Logos nach Philo als eine Kraft Gottes oder als ein hypostatisches Wesen erscheinen. Er bezeichnet denselben als den Erstgebornen vor allem Dasein, als das vollkommene Abbild Gottes; er vergleicht ihn mit der weltbildenden Vernunft, der Weltseele des Plato; er ist der Hohepriester in der Welt, der Fürsprecher für ihre Mängel. Die Lehre Philo's veranlaßt aber trotz dieser Bezeichnungen nicht, die Idee des Logos auf irgend eine historische Erscheinung anzuwenden, denn die Offenbarung des Logos bezieht sich bei Philo nicht ausschließlich auf etwas Einzelnes, sondern auf Alles, was zur Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte gehört. Manche Theologen glaubten, daß die christliche Dreieinigkeit nur aus jener Zeitphilosophie herübergenommen sei, so wurde z. B. die indische Trias von Baur als Analogie zur christlichen Dreieinigkeit gehalten und verwandt; ebenso glaubten die Kirchenlehrer, zumal wenn sie früher Neuplatoniker gewesen waren, in der neuplatonischen Trias die christliche wiederzufinden; sie wäre demnach aus bloßer Accomodation und nicht aus göttlicher Offenbarung entsprungen. Die indische Lehre vom Schöpfer, Zerstörer und Erhalter beruht aber auf einer pantheistischen, untheologischen Weltbetrachtung, nach welcher im ewigen Kreislauf ohne ein bestimmtes Ziel Welten entstehen und vergehen; die christliche Trinitätslehre dagegen behauptet die Erhabenheit Gottes über die Schöpfung und zeigt das über allen Wechsel erhabene, endliche Ziel des Weltlaufs. Was das alte und besonders das neue Testament über den Sohn Gottes und sein Verhältniß zum Vater sagt, ist von dem platonischen Logos sehr verschieden. Konnte sich auch aus dem religiösen Idealismus des Philo eine Vorbereitung und Vermittlung für den christlichen Realismus bilden, so war jener doch blos eine Ahnung des Geistes, eine unbewußte Sehnsucht nach dem, was uns in der positiven Religionswahrheit der Dreieinigkeitslehre gegeben ist, welche sich zu jenen Speculationen heidnischer und jüdischer Religionsphilosophie wie das Licht zu den Lichtstrahlen verhält. Wie wir bereits aus den biblischen Zeugnissen vernommen, ist die Trinitätslehre in derselben ausdrücklich enthalten und wird durch dieselben hinlänglich bestätigt. Sie ist dem christlichen Bewußtsein wesentlich und darum von Anfang in der christlichen Kirche enthalten, doch erhielt diese Lehre erst im Laufe der

christlichen Jahrhunderte ihre dogmatische Ausbildung und Formulirung. Erste Veranlassung hiezu gaben die Streitigkeiten, welche über die Gottheit Christi und des Heiligen Geistes ausbrachen; zudem mußte die im Gnosticismus verbreitete Emanationslehre des Orients und der Einfluß der platonischen Philosophie die Christen zur genaueren Untersuchung über das Wesen und Verhältniß des Sohnes und des Geistes führen und mußten diesen Fragen für sie von dem höchsten Interesse sein.

1. Periode der Geschichte dieses Dogma's:
1.—.4 Jahrhundert.

Es lassen sich in dieser Periode zwei Richtungen unterscheiden: die eine, der sogenannte Subordinatianismus hält die Persönlichkeit des Sohnes und des Geistes so fest, daß dabei die Gottheit alterirt wird, sie findet sich vorherrschend im Orient; die andere oder der sogenannte Monarchianismus hält dagegen die Gottheit fest, leugnet aber die persönliche Präexistenz und ist wesentlich im Occident zu finden.

a. Der Subordinatianismus — Justin, der Märtyrer scheint dem Sohne und dem Geiste nur relative Ehre zuzuschreiben, indem er in seiner Apol. 1, 13 von einem zweiten Rang des Sohnes und von einem dritten des Geistes redet. Obwohl ihm Christus der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne ist, welcher vor allen Geschöpfen bei Gott war, so ist es doch nicht klar, ob er Christum als das erste in der Zeit geschaffene Wesen, oder ob er ihn als von Ewigkeit her und absolut seiend betrachtet, denn er sagt, daß Christus von Gott erzeugt ward im Anfang, als Gott durch ihn Alles schuf (Apol. II, 6), und nennt den Sohn das erste Gezeugte (Apol. I, 12, 21), wodurch er als Anfangsglied in eine Reihe mit den Geschöpfen gestellt wird. Der vom Vater gezeugte Logos ist zwar der Zahl nach, aber nicht der Gesinnung vom Vater unterschieden. — Theophilus von Antiochia sucht im Gegensatz zu der Entstehung der heidnischen Göttersöhne bei der Emanation des Logos die christliche Auffassung festzuhalten. Der Logos war als die Vernunft des göttlichen Geistes immer in Gott verborgen, behufs der Schöpfung wurde dann die göttliche Vernunft persönlichin dem Erstgebornen aller Schöpfung (ad Antolyc. II, 15).

Indem hier der ewige Logos erst in der Zeit persönlich wird, so nähert sich diese Ansicht unwillkürlich dem Monarchismus. Athenagoras betont die Einheit des göttlichen Wesens so sehr, daß man den Logos nicht nur für eine göttliche Kraft und nicht für eine Persönlichkeit halten könnte, denn er sagt: „Gott hat Alles durch seinen Logos geschaffen, der nicht zu denken ist wie die Göttersöhne, sondern er ist der Sohn Gottes, der Logos des Vaters in Bezug auf den göttlichen Weltplan und die Verwirklichung desselben" (πρεσβ. c. 10).

Die Alexandrinische Schule, welche den Entwickelungsgang dieser Lehre bis ins 4. Jahrhundert bestimmte, ging im Ganzen von der emanistischen Vorstellung aus. Clemens nimmt bei der Emanation des Logos drei Grade an, zuerst ist ihm derselbe die ewige, aber unpersönliche Vernunft Gottes (Strom. VII, p. 702), er ist das Princip alles Daseins; dann ist der Logos die in der Weltschöpfung offenbar gewordene Vernunft Gottes, ob Clemens sich sich diese als persönlich vom Vater geschieden dachte, ist unbestimmt, und endlich unterscheidet er den sich selbst erzeugenden, menschwerdenden Logos (Strom. V, 553). Indem er den Vater als die erste und den Logos als die zweite Ursache bezeichnet (Strom VII. 108 B), so findet hier eine Subordination des Logos statt; neben diesem sagt aber Clemens, daß Beide Eines, Gott sind (παιδαγ. I, 8). Dionysius von Alexandria hebt die Subordination noch mehr hervor, wenn er den Sohn ein Gemachtes (ποίημα) nennt und sagt, daß es einst war, da er nicht war, d. h. daß der Sohn nicht ewig sei; später soll jedoch Dionysius dem Sohn wie dem Vater Ewigkeit zugeschrieben haben. — Origenes lehrt von dem Logos, daß er Persönlichkeit und ewige Präexistenz besitze, und über dessen Verhältniß zum Vater sagt er, daß der Vater der größte Gott sei; wie der Logos unendlich über die Schöpfung, so ist der Vater über den Sohn erhaben. Die Einheit des Sohnes mit dem Vater besteht nach Origenes in der Einheit des Willens. Die Zeugung des Sohnes wurde von Origenes als eine ewige, zeitlose ausgesprochen, in Uebereinstimmung mit dem johanneischen Wort: Im Anfang war das Wort. Diese Erzeugung betrachtete er nicht als eine einmal vollzogene Handlung, sondern als das Verhältniß, wodurch mit dem Vater zugleich der Sohn gesetzt sei. Von dem

Heiligen Geist sagt Origenes, daß er ebenso viel unter dem Sohn stehe, wie der Sohn unter dem Vater. So scheint sich Origenes zu der tritheistischen Lehre von drei ewigen Göttern hinzuneigen.

Die Ebioniten hielten Jesum nicht nur als dem Vater untergeordnet, sondern bloß für einen mit göttlichen Lebenskräften ausgerüsteten Menschen, so daß er sich nur durch seine Werke, nicht aber durch sein Wesen von andern Menschen unterscheide. Die Persönlichkeit des Logos vor der Menschwerdung fällt hier sammt dessen Existenz überhaupt weg, weßhalb der später in Rom auftretende Ebionitismus auch Alogismus genannt wurde.

b. Der Monarchismus. Nach Origenes gab es zwei Klassen von Monarchianern: die Einen erkennen die Gottheit Christi an, leugnen aber das selbstständige, persönliche Dasein des Sohnes als vom Vater verschieden. Die Andern erkennen einen vom Vater verschiedenen Sohn an, leugnen aber dessen Gottheit. Beide kommen darin überein, daß die Lehre von einem selbstständigen, vom Vater verschiedenen Logos mit dem Monotheismus nicht zu vereinigen sei; unterscheiden sich aber darin, daß bei den Ersteren das christliche, bei den Letzteren das monotheistische Interesse vorherscht. In der Mitte beider Partheien steht Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien. Nach Eusebius, von welchem wir die Hauptnachrichten von Beryll haben, lehrte er, daß Christus vor seiner Menschwerdung weder ein vollständiges Dasein, noch eine eigene Gottheit, sondern die des Vaters in sich wohnend gehabt habe. Er nahm eine Einstrahlung des göttlichen Wesens an, wodurch die Persönlichkeit in Christo gebildet wurde und welche die Stelle der gewöhnlichen menschlichen Seele vertrat, so daß sein menschliches Bewußtsein also eine gewisse Emanation aus dem göttlichen Wesen war. Innere Verwandtschaft haben die Vorstellungen Berylls mit den Ideen des Sabellius, Presbyter in Ptolemais, doch sind dieselben bei Letzterem viel entwickelter: Das charackteristische der sabellianischen Lehre besteht nach Schleiermacher darin: daß er die drei Bezeichnungen der Triasta ordinirt und der Monas, dem göttlichen Wesen an sich, entgegengesetzt habe; doch ist es zweifelhaft, ob Sabellius die Begriffe scharf auseinander gehalten habe, denn er scheint den Namen Gottes des Vaters auch zur Bezeichnung des göttlichen Wesens gebraucht zu haben, indem er

sagt: „Der Vater bleibt derselbe, entfaltet sich aber in dem Sohne und Geist.“ An einer andern Stelle sagt er, die Monas entwickelte sich zur Trias in dem Sohne und Geist, und doch ist es immer nur das eine Wesen in den drei verschiedenen Beziehungen (C. I, § 25); er nimmt also keine ontologische, sondern nur eine Offenbarungstrinität an. Je nach dem Bedürfnisse der Menschen wird Gott von der Heiligen Schrift personificirt und als Vater oder Sohn, oder Geist redend eingeführt. Wie die Trias von der Monas ausging, so wird als Ziel der vollendeten Schöpfung das Aufgehen der Trias in die Monas stattfinden. Wenn Sabellius von einer Erzeugung des Logos redet, so will er damit bloß eine besondere hervortretende Relation Gottes bezeichnen. Die gottmenschliche Persönlichkeit Christi ist eine Einstrahlung der Kraft des Logos in den Leib, die Persönlichkeit des historischen Christus ist aber keine bleibende, denn auch der Logos kehrt gleich einem Strahl in Gott in sein ursprüngliches Dasein zurück. — Paulus von Samosata, Bischof von Antiochien verbarg seine eigenthümliche Lehre unter Zweideutigkeiten. Der Logos ist ihm die göttliche Vernunft und gleichbedeutend mit der Gott inwohnenden und aus ihm wirkenden Weisheit; weßhalb er die Lehre von der eigentlichen Menschwerdung des Logos bekämpft. Christus war nur nach der göttlichen Vorherbestimmung, nicht aber dem Wesen nach immer beim Vater gewesen und zeichnet sich durch göttliche Weisheit vor allen andern Menschen aus, weil der göttliche Logos auf ihn eingewirkt. — In seiner eigenthümlichsten Gestalt erscheint der Monarchismus bei den Patripassianern, so genannt, weil sie das Dasein des Vaters und des Sohnes als eines und dasselbe annehmen. Christus war nach ihrer Denkweise gleichsam der verkörperte Gott, so wurde das Leiden des Sohnes auf den Vater selbst übertragen. Nach Tertullian stammt diese Lehre von Praxeas (Tert. ado. Prax.), einem Gegner der Trinitätslehre und des Montanismus. Er scheint als Solcher zwischen dem Vater und dem Sohne keinen Unterschied gelten zu lassen und lehrte, Gott der Vater selbst habe sich in den menschlichen Körper gehüllt. Doch soll er, wie Tertullian behauptet, widerrufen haben. — Noetus von Smyrna war ein Anhänger dieser Lehre und sagte, daß Christus als der über Alles erhabene Gott mit dem Vater identisch sei.

Irenäus, Bischof von Lyon, wollte sich bei der Logoslehre nur an das für das christliche Interesse Wichtige halten und um nicht in die gnostischen Irrthümer zu gerathen, vermied er jede Analogie zur Emanation und zog vor, das Unbegreifliche unerklärt zu lassen. Den Ursprung des Sohnes, sagt er, vermöge Niemand zu erklären, wenn man sage, der Sohn sei vom Vater gezeugt, so sei dies kein adäquater, sondern nur ein vom Verhältniß zum menschlichen Geist entlehnter Ausdruck. Das größte Gewicht legt er darauf, daß der Logos immer bei Gott war, daß Gott durch ihn Alles geschaffen, sich durch ihn im alten Testament geoffenbart und daß der Logos in Jesu Mensch geworden. Eine Subordination findet sich bei Irenäus insofern, wenn er sagt: Der Vater will und gebietet, der Sohn wirkt und schafft. — Gegen die Patripassianer sagt Tertullian, daß der Logos nicht ein Anderer der Zahl, wohl aber dem Maß nach sei; das Eine göttliche Wesen sei in dem Vater und dem Sohn, von dem Vater sei dasselbe dem Sohn mitgetheilt, es bestehe Einheit dem Wesen nach, aber Verschiedenheit hinsichtlich des Maaßes desselben. — Novatianus, ein Zeitgenosse Cyprians kämpfte gegen beide Classen von Monarchianern. Gegen die erste Classe behauptete er die Gottheit Christi und gegen die Patripassianer bezog er die Einheit nicht auf die Person, sondern auf das Wesen; der über Alles erhabene Gott habe die Kraft des göttlichen Wesens auch dem Sohne mitgetheilt. Lactanz spricht sich ähnlich über diese Lehre aus.

Dem christlichen Bewußtsein war der Heilige Geist von Anfang an die vom Vater und Sohn ausgehende Quelle göttlichen Lebens, doch war der begriffliche Ausdruck für das Verhältniß des Heiligen Geistes zum göttlichen Wesen noch nicht entsprechend. — Justin nennt den Heiligen Geist die vom Himmel herabkommende Gabe, welche Christus nach seiner Verherrlichung dem Gläubigen, aber auch schon vor seiner Menschwerdung den Propheten mitgetheilt habe. Obwohl er den Heiligen Geist vom Logos unterscheidet, verwechselt er doch oft die Wirkung beider. Theophilus von Antiochia war der Erste, bei welchem die Bezeichnung Trias vorkommt. Er unterscheidet den Heiligen Geist deutlich vom Logos und sagt, daß der Heilige Geist zugleich mit dem Logos ausgegangen sei. Die Stellen des alten Testamentes von der Sophia bezog

er auf den Heiligen Geist (ad. Autolyc. II, c. 10 und 15). Unbestimmter sind die Bezeichnungen des Athenagora's und Clemens von Alexandria. Origenes nennt den Heiligen Geist den Inbegriff alles göttlichen Lebens, die Quelle aller Aeußerungen desselben den Stoff aller Gnadengaben, welcher von Gott gewirkt und durch Christum mittgetheilt wird. In Gott ist alles Sein, und er gelangt zu Allem, der Logos allein zu den vernünftigen Wesen, der Geist nur zu den Heiligen. Es findet daher auch hier eine Subordination des Heiligen Geistes statt. Irenäus betrachtet den Sohn und den Heiligen Geist als die vor aller Zeit in Gott vorhandenen Prinzipieen, deren er sich zur Schöpfung und Regierung der Welt bedient. Er unterscheidet den Geist, als das ordnende Prinzip von dem Logos als dem schaffenden (adv. Hær. IV, 20, 1). Die Subordination drückt er folgendermaßen aus: durch den Geist gelangen wir zum Sohn, durch den Sohn steigen wir zum Vater auf, dem der Sohn zuletzt als dem Ziel von Allem sein Werk übergiebt (adv. Hær. V, 36, 2). Tertullian leitet den Geist vom Vater durch Vermittelung des Sohnes ab. Im Gegensatz zu dem alexandrinischen Subordinatianismus lehrt Dionysius von Rom: „wie der Logos mit Gott vereint ist, so wohnt ihm auch der Heilige Geist bei.“

2. Periode, vom 4.—16. Jahrhundert, oder vom Concilium zu Nicaea (325,) bis zur Reformation der Kirche.

Wie der Charakter dieser Periode ein vorherrschend dogmatisch-polemischer und systematisirender ist, so erhielt auch die Dreieinigkeitslehre im Verlaufe derselben eine bestimmtere Form und kirchliche Geltung durch die verschiedenen Concilienbeschlüsse.

Arius, Presbyter von Alexandrien lehrte in Predigten und theologischen Conferenzen im scharfen Gegensatz zum Sabellianismus, daß der Logos von Gott vor der Zeit und Welt gezeugt und aus Nichts geschaffen worden sei; es war ein Moment da er nicht da war. Nach diesem wird der Logos in eine Classe mit der Creatur gesetzt, welcher aber weit erhaben über alles andere ist, denn Gott hat sich seiner bedient um alles Uebrige durch ihn zu erschaffen. In der sittlichen Umwandelbarkeit des Sohnes Gottes beruht nach Arius die göttliche Würde, welche Gott dem

Sohne vor allen übrigen Geschöpfen beilegte, und die Erhöhung Christi (Phil. 2, 8) geschah in Folge seines unwandelbaren Gehorsams. Wenn Arius den Sohn Gottes unwandelbaren Gott nennt, so bezog er dieses nur auf die ethische, nicht aber auf die metaphysische Natur. So ist dem Sohne Persönlichkeit, aber nicht ewige Gottheit, sondern nur eine gewisse Göttlichkeit zugeschrieben. Durch diese ausgesprochenen Ansichten war die Losung zum Streit gegeben. Athanasius behauptete dagegen die Ewigkeit und Absolutheit des Sohnes Gottes: „Es ist eine beschränkte Vorstellung, daß Gott sich zur Schöpfung eines Werkzeuges bedienen sollte; es hat das Ansehen, wie wenn der Sohn Gottes nur um unsertwillen zum Dasein gekommen wäre; auch würde man bei solcher Vorstellung den Sohn Gottes nicht als den betrachten, welcher unmittelbar an dem göttlichen Wesen Antheil hat, sondern es würde auch für ihn einer Vermittlung bedürfen." — Wenn wir nicht durch den in diesem (eigentlichen) Sinne aufgefaßten Sohne Gottes mit Gott in Verbindung stehen, so haben wir keine wahre Gemeinschaft mit ihm, sondern es steht etwas zwischen uns und Gott, und wir sind also nicht Kinder Gottes im eigentlichen Sinne! Auf dem durch Constantinus berufenen Concil zu Nicäa (325) in Bithynien wurde die arianische Lehre verdammt und dagegen festgesetzt: ‚Der Sohn sei geboren, nicht geschaffen, er sei Gott von Gott, Licht von Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, eines Wesens mit dem Vater.' Die Einen legten nun das Wort *οὐσία* (Wesen) als Person aus, die Andern verstanden dagegen darunter Wesen und nicht Persönlichkeit, so Athanasius; zudem wünschten diejenigen, welche das Symbolium mehr gezwungen angenommen hatten, sich desselben wieder zu entledigen. Die Majorität der orientalischen Kirche mit der sich Arius vereinigt hatte, griffen nun das nicänische Symbol sammt dem Athanasius an, während in der occidentalischen Kirche die Lehre eine dem Dogma des Letzteren verwandte Gestalt angenommen hatte. Die orientalischen Bischöfe wünschten sich dennoch mit dem Occident zu verständigen und verfaßten zu diesem Zweck zu Antiochia fünf Symbole, worin sie sich dem Occident so weit als möglich näherten, das *ὁ μοούσιον*, (Wesenseinheit), aber nicht annehmen wollten. Diese mittlere Richtung wurde daher Semiarianismus, oder Homöiusiasten genannt. Im zweiten Symbolum wurde

Christus das unwandelbare Bild der Gottheit, des Wesen und Willens, der Macht und Herrlichkeit des Vaters genannt; im vierten wurde in ausführlicher Auseinandersetzung bestimmt, daß Christus vollkommener und der Natur nach dem Vater ähnlicher Gott sei und die arianische Lehre ausdrücklich verdammt. Die Occidentalen blieben aber beim nicänischen Symbol stehen, eine Vereinigung kam nicht zu Stande und schließlich siegte im Orient und Ocident die Gegenpartei des nicänischen Concils im Verein mit den eigentlichen Arianern, unter denen Eunomius, Diakonus zu Antiochia, die arianische Lehre zu noch schrofferem Gegensatz ausbildete. Nach ihm besaß der Sohn Gottes zwar die größte mögliche Vollkommenheit und ist nach Gottes Willen Bild und Abdruck des Vaters, er kann ihm aber nicht ähnlich genannt werden und ist als ein Geschöpf ganz anderer Natur als der Vater. Seine Anhänger wurden daher Heterousianer oder Eunomianer genannt. Marcellus, Bischof von Ancyra bestritt ebenfalls die nicänische Bestimmung und sagt, daß Christus nur insofern Sohn Gottes sei, als er Gott in der Menschheit darstelle und die von Christus hervorgebrachte Schöpfung (1 Cor. 1, 15), sei die neue sittliche Schöpfung, deren Erstgeborner er sei. Photinus sein Schüler lehrte, daß der Logos zwar im Vater, aber als solcher nicht der Sohn sei, Christus sei nicht von Ewigkeit her, sondern nur vermöge seiner menschlichen Erscheinung Sohn Gottes, die Präexistenz, welche ihm das alte Testament zuschreibe, beziehe sich nur auf die Prädestination. Beider Lehre wurde auf der Synode zu Sirmium 351, verdammt. So wogte der Streit hin und her. Die Arianer hatten sich indeß bei den Semiarianern durch ihre Unternehmungen verhaßt gemacht, so daß sich diese den Nicänern näherten und zudem bekannten sich ausgezeichnete orientalische Kirchenlehrer zu dem nicänischen Symbolum. So kam es, daß endlich auf dem zweiten ökumenischen Concil zu Constantinopel 381, das nicänische Symbol von Neuem bestätigt und durch folgenden Zusatz beim Artikel von dem Sohn vermehrt wurde: ‚Der Sohn Gottes ist vom Vater vor allen Zeiten, (von Ewigkeit her) geboren.‘

Die Lehre vom Heiligen Geist ist im nicänischen Symbolum nur ganz allgemein bezeichnet, was wahrscheinlich darin seinen Grund hat, daß die orientalische Kirche dem Geiste noch weniger

als dem Sohne des Homousion zuerkennen wollte. Arius nennt ihn das erste der Geschöpfe, welche der Sohn als Organ des Vaters hervorgebracht habe, ebenso Eunomius: der Heilige Geist sei nicht Gott und nicht Herr, er sei der Diener Christi, seines Gottes, indem er die vernünftigen Geschöpfe heilige, erleuchte und erinnere, Christi Gebote zu halten: Macedonius, ein semiarianischer Bischof von Constantinopel leugnete desgleichen die Gottheit des Heiligen Geistes. Die Anhänger dieser Lehre wurden Pneumatomachen oder Macedonianer genannt. Nach Gregor von Nazianz (Orat. 37. c. 12. p. 595. ed. Colon. 1690), herrschte unter den damaligen Theologen große Unbestimmtheit über diese Lehre. Basilius von Cäsarea durfte in seiner Kirche nur stufenweise die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes vortragen. In seinen Briefen an den Bischof Serapion sagt Athanasius, daß der Heilige Geist nicht in die Classe derjenigen Wesen gehören könne, welche durch ihn geheiliget werden; man könne dem Arianismus nicht consequent entsagen, wenn man nicht auch dem Heiligen Geist das Homousion zuschreibe. Auf der Synode zu Alexandria (362) dann auf einem illyrischen Concil (375) und zuletzt auf dem ökomenischen Concil zu Constantinopel wurde die Gleichwesenheit des Heiligen Geistes ausgesprochen, indem das nicänische Symbol den Zusatz erhielt: ‚Und wir glauben an den Heiligen Geist, dem Herrn, den Lebendigmachenden, den vom Vater Ausgegangen, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich anzubeten und zu verehren ist, welcher durch die Propheten geredet hat.‘ — Ueber das Verhältniß des Heiligen Geistes zum Sohn ist darin nichts bestimmt und die Einheit vom Vater, Sohn und Geist wird mehr vorausgesetzt als bestimmt ausgedrückt. Diese Lücken wurden erst später besonders nach dem Vorgange Augustins in dem sogenannten athanasianischen Symbolum ausgefüllt, welches die vollendete Lehre der Dreieinigkeit enthält und wahrscheinlich im 5. Jahrhundert von Vigilius von Tapsus verfaßt wurde. — Im 6. und 7. Jahrhundert kam es in der orientalischen Kirche durch einen monophysitischen Theologen, Johannes Philopomus, zu neuen Untersuchungen über die Einheit in der Trias. Er lehrte wie der Syrer Johannes Askusnages, daß jede Person der Trinität eine besondere individuelle Substanz, eine besonderes Wesen sei und

verfielen so in den Tritheismus. Die Synode von Gentilly (767) verdammte die griechische Lehre, daß der Heilige Geist nur vom Vater ausgehe und das Concil zu Aachen (809) stellte die Lehre des athanasianischen Symbolums vom Heiligen Geist von Neuem fest. Im 11. Jahrhundert erneuerte Roscellin, als Nominalist und Gilbert Porretanus, als Realist, die Angriffe auf die Trinitätslehre, indem der Erstere die Dreiheit als drei Realitäten (tresres), auffaßte und der Letztere das Wort deus (Gott) verschieden auslegte, entweder heiße es nur Gottheit, d. h. ein Wesen der Gottheit sei in den drei Personen, oder es bedeute Wesen, welches Gott ist (substantia quæ est deus), immerhin kommen dadurch drei getrennte Personen vor. Diese Streitigkeiten blieben jedoch bloß auf die Einzelnen beschränkt und gewannen keine kirchliche Bedeutung, so daß seit dem athanasischen Symbolum bis zur Reformation die Ruhe ungestört blieb.

3. Periode vom 16. Jahrhundert bis auf unsere Zeit, oder von der Reformation bis zur Gegenwart.

Die lutherische und reformirte Kirche nahm den in den alten Symbolen festgesetzten Lehrbegriff von der Dreieinigkeit ohne wesentliche Veränderungen in ihre Bekenntnißschriften auf. Im 1. Artikel der Augsburger Confession, im 3. Art. des 2. schweizerischen Glaubensbekenntnisses, im 6. Art. des französischen Glaubensbekenntnisses, im 9. Art. des niederländischen Glaubensbekenntnisses werden noch ausdrücklich alle antitrinitarischen Ansichten als Häresien bezeichnet und verdammt.

Nach dem formalen Prinzip der Reformation das Dogma mit dem Schriftwort zu vergleichen und an demselben zu prüfen, wurde auch die kirchliche Trinitätslehre behandelt und außerdem forschte man nach den ursprünglichen Lehrformen; so kam es, daß die arianischen und semiarianischen Ansichten wieder auftauchten und die kirchliche Trinitätslehre angriffen, und Andere erneuerten wieder die samosatenische oder sabellianische Auffassung. Sie wurden daher Antitrinitarier und Unitarier genannt.

Johannes Campanus aus Cleve, welcher sich längere Zeit zu Wittenberg aufhielt und an der religiösen Bewegung theilnahm, lehrte die Subordination des Sohnes und leugnete die Persönlichkeit

des Heiligen Geistes. Valentinus Gentilis (1566 zu Bern enthauptet), Matthäus Gribaldus, Petrus Gonesius und Stanislaus Farnovius waren die Führer der arianischen Parthei und wurden als Antitrinitarier von den sogenannten eigentlichen Unitariern heftig bekämpft. — Ludwig Hetzer (1529 zu Constanz enthauptet), leugnete jede Unterscheidung der Personen. Der Spanier Michael Servedo, ein Zeitgenosse des Campanus nähert sich am meisten der älteren gnostischen Auffassung. Der Logos ist nach ihm die Form für die Offenbarung Gottes in der Welt, der Heilige Geist ist die Form der Mittheilung seines Wesens an die Geister. Wie Sabellius, so unterscheidet auch Servedo den Logos an sich als Form der Offenbarung Gottes und den hypostatischen Logos in Christo, jener ist der ideale, dieser der real gewordene Logos. Die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit besteht in der Verehrung Gottes in Christo. Im Gegensatz gegen alle Mystik und mit einseitiger Verstandesrichtung bestritt der Italiener Faustus Socin, ein Neffe und Gesinnungsgenosse des Lälius Socin, die arianische, wie die nicänische Trinitätslehre und behauptete die Einheit Gottes im strengsten Sinne. Von Christo lehrte er ähnlich wie Paul von Samosata und leugnet dessen wirkliche Präexistenz und göttliche Natur. Christus heiße deßwegen Wort Gottes, weil Gott durch ihn seinen Willen und Rathschluß offenbare und wenn er an manchen Stellen Gott genannt werde, so bedeute dieser Name nicht das Wesen, sondern nur die Macht und Herrschaft, die ihm im Namen Gottes übertragen sei. Der Heilige Geist ist nach Socin nicht eine von Gott verschiedene Person, sondern eine gewisse Wirkung Gottes, eine Kraft aus der Höhe zur Heiligung.

Die älteren lutherischen Theologen versuchten das kirchliche Dogma der Vernunft faßlicher zu machen, während die jüngeren einen dreifachen Weg einschlugen. So hielten Souverain, Löffler, Jerusalem Henke, Eckermann, Wegscheider u. A. die neutestamentliche Lehre vom Sohne und Geiste Gottes als göttlichen Hypostasen für eine bloße Zeitvorstellung, die mit dem Christenthum zufällig verbunden wurden und daher wieder als ein wesentlicher Theil von ihm zu trennen sei. Morus, Döderlein, Storr begnügten sich dagegen mit den Lehrsätzen, die sie in der Schrift zu finden

glaubten und enthielten sich aller näheren Erklärung der kirchlichen Lehre. Andere setzten aber an die Stellen der drei göttlichen Personen drei Kräfte, drei Thätigkeiten, Handlungen. So sagte Meier, daß in der Gottheit die Vorstellungskraft überhaupt, die deutliche Vorstellungskraft und die Begehrungkraft vorhanden seien und daß diesen drei Kräften der Inbegriff aller unendlichen Vollkommenheiten von Ewigkeit zukomme; ähnlich drückte sich Seiler aus. Die Theologen der Kantischen Schule betrachten die drei Personen entweder als drei Verhältnisse: Vater bezeichne das Verhältniß des Wohlwollens und der Liebe Gottes zur Welt, Sohn das Verhältniß der Weisheit Gottes und deren Wirkungen zur Welt, und Geist das Verhältniß seiner Herrlichkeit zur Welt; oder sie fassen die Personen als Wirksamkeiten, nämlich als diejenige der Allmacht in besonderer Beziehung zur sinnlichen Welt, die der Weisheit in besonderer Beziehung zur vernünftigen und die der Heiligkeit in Beziehung zur moralischen Welt. Die Theologen der Schellingischen Schule versuchten eine andere Erklärung. Schelling betrachtet den Sohn als das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist; den Geist als das ideale Princip, welches das Endliche zu dem Unendlichen führt. Hegel sagt, daß das Trinitätsdogma die Vorstellungsform für den Begriff der Bewegung des absoluten Geistes sei, welcher ein Anderes (die Welt) werde und dieses als sich selbst erkenne, womit er als Geist zu sich zurückkehre. De Wette sagt in seiner Dogmatik: „Wir denken uns Gott entweder in seiner Selbstständigkeit, als den höchsten Gegenstand der Vernunft, als Vater; oder als die Form der Welt, als den, durch welchen die Welt ist und besteht, als den Sohn; oder als die Natur durchdringend und erfüllend als das Prinzip, von welchem Leben und Licht ausgeht, als Geist.“ So dachte man sich die Trinität entweder sabellianisch oder gab sie im Rationalismus auf und entfernte sich mit all diesen Spekulationen nicht nur vom Wortlaut derBibel und Kirchenlehre, sondern setzte an deren Stelle ein ganz Fremdes. Die Armenianer wie Episcopus und Limborch lehren eine Subordination des Sohnes und Geistes ihrer Natur nach und ebenso Sam. Clark, J. Vernet u. A.; Andere nehmen eine Subordinatin des Sohnes unter die Autorität und Macht des Vaters an, so Morus, Bretschneider,

Hahn und Göß (Lehre v. d. Person Christi, p. 157—165), bekennen sich ebenfalls nebst der Wesensgleichheit der drei Personen zu dieser Subordination, indem sich der Erstere auf die Stellen bezieht, wo der Vater größer als der Sohn genannt wird und Letzterer auf die Aussprüche, welche von einer Abhängigkeit des Sohnes und des Geistes vom Voter handeln, so die Bezeichnung: Sohn Gottes, Abbild des unsichtbaren Gottes, Wort Gottes, dann besonders 1 Cor. 15, 28. — Eine Subordination der Natur des Sohnes und Geistes verträgt sich aber mit der Wesensgleichheit nicht, und Subordination unter die Autorität und Macht des Vaters ist mit der Gottheit des Sohnes und Geistes im absoluten Sinne nicht vereinbar, noch mit der christlichen Lehre, welche uns den Sohn und Geist zugleich mit dem Vater und folglich wie den Vater anbeten und verehren heißt. Enthalten auch jene Ausdrücke nach menschlichen Begriffen allerdings eine Subordination, so dürfen wir nicht vergessen, daß dieselben keine adàqueaten, sondern bloß den menschlichen Verhältnissen entlehnte Ausdrücke sind und daß das Geheimniß der Trinitätslehre gerade in diesem Verhältniß der drei göttlichen Personen besteht. So viel aber ist klar, daß ein Gott, der in irgend etwas weniger wäre als Gott, aufhört Gott zu sein, und nur ein Halbgott wäre.

Resultat. Aus dem Gang der geschichtlichen Entwickelung ersehen wir, wie die biblische Heilswahrheit von dem dreieinigen Gott sich im Laufe der christlichen Jahrhunderte trotz allen Kämpfen und Anfeindungen zur bestimmten kirchlichen Lehre und Glaubenswahrheit ausgebildet hat und noch heute eine Fundamentallehre aller christlichen Kirchen bildet.

2. Abschnitt.

Vom Ursprung der Kreatur.

Aus dem Heiligthum des innergöttlichen Lebens schreiten wir mit der Lehre vom Ursprung der Kreatur zur Betrachtung des äußern Wirkens des dreieinigen Gottes, der Offenbarung seiner Herrlichkeit im Werke der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt.

§ 45. Lehre von der Schöpfung der Welt.

Obwohl die Vernunft zu keinen Zeiten aus sich selbst auf den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts kam, noch kommen konnte, so muß sie es doch gegenüber den großen Schwierigkeiten, welche sich bei der Vorstellung von einer ewigen Materie erheben, für sehr annehmbar finden, daß die Welt nicht dieser, sondern göttlicher Causalität ihr Dasein zu danken hat. Wir befinden uns inmitten eines wunderbaren Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, inmitten einer eng zusammenhängenden Kette von Zeugungen. Wir sehen da wohl die Anfänge des Werdens, nicht aber den Anfang des Seins, aus dem das Werden erst hervorgeht. Entweder müssen wir auf eine endlose Reihe von Zeugungen zurück gehen, ohne für die vorhandenen Causalitäten eine Ur-Causalität nachweisen zu können, oder wir sind genöthigt, den Anfang als eine erste Zeugung festzuhalten, welche aus göttlicher Causalität hervorgegangen ist. Daraus ergiebt sich dem gläubigen Denker

1. Der Begriff der Schöpfung. Sie ist derjenige Act des dreieinigen Gottes durch welchen er Himmel und Erde und Alles was darinnen ist, das Sichtbare und das Unsichtbare aus Nichts ins Dasein gerufen hat. (1 Mos. 1, 1; Ps. 102, 26; Joh. 1, 1. 3; Col. 1, 16).

Der Ausdruck Welt [1] bezeichnet im metaphysischen Sinne den Inbegriff aller außer Gott existirenden Dinge. In diesem Sinne giebt es nur eine Welt, weßhalb man dieselbe auch Weltall, Universum, oder nach biblischem Sprachgebrauch Himmel und Erde nennt. Es ist dieses nach den damaligen astronomischen Kenntnissen ein erschöpfender Ausdruck für das Weltganze. Unter dem Wort Himmel ist hier einestheils der Luft- und Sternenhimmel, (Veste) und anderntheils der Ort der heiligen Engel und selig Vollendeten zu verstehen, wo sich Gott besonders herrlich offenbart. Das Schaffen Gottes enthält den Begriff des Hervorbringens

---

[1] *κόσμος*, Ordnung, Welt, Weltordnung, Weltall, *ταπάντα*, das absolute All, die Gesammtheit aller außer Gott existirenden Dinge (Joh. 1, 3; 1 Cor. 15, 27); *κτίσις* die Schöpfung sowohl als Handlung, als auch der Inbegriff alles Erschaffenen (Marc. 10, 6; 13, 19).

dessen, was einst nicht war, was daher von seinem eigenen Wesen verschieden ist; Gott schuf,[1] heißt: er rief Nichtseiendes ins Dasein und brachte ein Lebendiges hervor. Giebt es auch unter den Geschöpfen solche, welche sich an ihrer einmal gegebenen Selbstständigkeit selbst hervorbringen und entwickeln, so ist diese Selbstentwickelung nur in ihrer Entstehung, in jener aus dem ersten Schöpfungsimpuls stammenden Kraft begründet. Je selbstständiger und freier ein Geschöpf ist, so daß es als ein Individuum selbstständig Leben hat, desto mehr erkennen wir in demselben den Finger des Schöpfers und werden es nicht als Naturprodukt, sondern als Gottesprodukt betrachten. Die Schöpfung der Welt bezieht sich sowohl auf ihren Stoff, als auch auf ihre Form, weßhalb man eine erste Schöpfung der Substanz (creatia primam, oder auch primitiva), und eine zweite Schöpfung (creatio secundam oder auch contionata), oder die Entstehung einzelner Theile aus dem vorhandenen Stoff durch eine fortdauernde Thätigkeit der Schöpferkraft, unterscheidet. Wie das ganze Universum, so ist auch das Einzelnste in demselben seinem ersten Ursprung nach auf die Schöpfung zurückzuführen. Woher das später eingetretene Uebel abzuleiten und wie dasselbe zu beurtheilen sei, wird anderwärts behandelt werden. Ob Gott außer, oder vor dieser Welt noch andere geschaffen habe, darüber giebt uns das Wort Gottes keinen Aufschluß, weil es für uns eine durchaus überflüssige, müßige Frage ist; indem wir es nur mit dieser, durch Gottes Wort uns bekannten Welt zu thun haben. Eine andere wichtige Frage dagegen ist

2. die Ursache der Weltschöpfung. Ist sie ein willkührliches oder ein nothwendiges Werk des Schöpfers? Nach der allgemeinen Annahme der christlichen Kirche und nach dem Zeugniß der Schrift ist die Welt weder aus der Willkühr, noch aus einer

---

[1] בָּרָא heißt ursprünglich hauen, in dieser Bedeutung kommt es aber nur in Piel vor (Jos. 17, 15. 18), niederhauen (Hesek. 23, 47); schaffen und zwar göttliches Schaffen, indem es nie mit einem Accusativ des Stoffes verbunden, noch von Menschen ausgesagt wird, und ist von יָלַד zeugen עָשָׂה bilden, machen, wohl zu unterscheiden. Bedeutungsvoll steht dennoch an der Spitze des Schöpfungsberichtes בָּרָא um die göttliche Causalität als eine absolute darzustellen.

Nothwendigkeit hervorgegangen, sie ist vielmehr Wirkung des ewigen, allmächtigen Gotteswillen (Ps. 33, 6—9; 115, 3; 135, 6; 1 Cor. 3, 6; Ebr. 11, 3), sie ist eine freie That der Liebe des dreieinigen Gottes (Röm. 11, 36; 1 Cor. 8, 6; Eph. 3, 9). Die Weltschöpfung ist weder zur Vollkommenheit des göttlichen Wesens, noch zum Dienst des Alleinseligen nothwendig, denn Gottes Vollkommenheit und Seligkeit hängt nicht von dem Dasein des Weltalls ab, sein Wesen wird durch sich selbst bestimmt und bedingt. Der moderne speculative Theismus will zwar die Nothwendigkeit der Schöpfung aus einer richtig gefaßten Idee der Persönlichkeit Gottes folgern. „Indem Gott sich als Persönlichkeit d. h. als Ich bestimmt," sagt Rothe in seiner theologischen Ethik, „denkt und setzt er zugleich sein Nicht-Ich, welches Nicht-Gott, die Welt ist." Ob aber dieses Verhältniß von Ich und Nicht-Ich auf Gott übertragen werden darf, muß erst bewiesen werden; wir halten vielmehr dafür, daß es blos auf den Menschen als endliches Ich angewandt werden kann. In keinem Fall aber wäre das vom göttlichen Ich gesetzte Du die endliche Welt, sondern der ewige Sohn. Die Annahme einer nothwendigen Schöpfung führt unvermeidlich zum Pantheismus. Man wollte eine relative Nothwendigkeit vom Standpunkt der Liebe aus nachweisen. Da Gott die Liebe sei, so könne er sich nicht selbst abschließen, sondern müsse sich als Herrscher in der Mannigfaltigkeit des Lebendigen, als Vater der Geister, im Reiche der Geister offenbaren und mittheilen. Sollte aber diese Welt ein für das göttliche Liebesbedürfniß vollkommen befriedigendes Object sein? Was Gott zu seiner Selbstbefriedigung bedarf, wird er auch zu seiner Selbstvollendung wesensgleich erzeugt haben und zwar den Sohn; dieser ist nothwendige Hervorbringung seines Wesens, während die Welt freie Hervorbringung seines Willens ist. „Das Motiv in Gott, die Welt werden zu lassen, ist weder eine innere, noch äußere Nothwendigkeit, ob dieselbe auch in einen noch so glimpflichen und sentimentalen Namen eingekleidet werden wolle: weder zur Vollkommenheit seines Lebens, noch zu seinem Dienst bedarf Gott irgend Etwas außer sich (Apg. 17, 25). Nur vermöge seines Willens ist Alles da (Offenb. 4, 11). Was er will, das macht er (Ps. 115, 3; 135, 6). Gottes freier Gedanke und Beschluß ist also noch immer der einzige Entstehungsgrund der Welt,

eben daher auch die einzige Norm ihrer Gestaltung (Eph. 1, 11), und der ganze Weltzustand ist befaßt in seinem Willen, nicht in einem blinden Gesetz der Nothwendigkeit oder in irgend einer Willkühr: es wird Nichts, was er nicht will, und was er will, das wird auch." (Beck, christliche Lehrwissensch. pp. 132. 133). Dieser Schöpfungswille ist allerdings nicht derjenige eines willkührlichen absoluten Herrschers, sondern der gute, heilige Gottes Wille, bestimmt und getragen von der heiligen Liebe, welche Nichts als Gutes, das Wohl der Kreatur will. So ist die Welt zugleich als ein Produkt des reinen Wohlgefallens, der Liebe Gottes zu betrachten. Von hier aus vermögen wir nun

3. den Zweck der Weltschöpfung zu beurtheilen. Hiezu müssen wir einerseits das Wesen Gottes und anderseits die Beschaffenheit der Welt, das gegenseitige Verhältniß des Schöpfers und der Schöpfung betrachten. Wird bei der Beantwortung dieser wichtigen und tiefen Frage nur der Schöpfer, und nicht auch seine Schöpfung, oder blos die Schöpfung ohne zugleich der Schöpfer in Betracht gezogen, so kommt man entweder zur Einseitigkeit der calvinistischen Auffassung, daß der Endzweck der Schöpfung die Offenbarung der göttlichen Gnadenwahl sei, wobei der Mensch ein unselbstständiges Gefäß der Ehre Gottes ist; oder man geräth in den Irrthum des sogenannten Eudämonismus,[1] die Glückseligkeit der Menschen als das höchste Ziel der Weltschöpfung anzusehen. Nach der ersten Auffassung schuf Gott die Welt nur um seiner selbst willen, sie muß somit zu seiner Ehre nothwendig sein, oder es war blose Willkühr von Seiten Gottes, wobei das Geschöpf total in den Hintergrund tritt, und dann kann man sich des Gedankens eines göttlichen Egoismus kaum erwehren. Nach der zweiten Annahme wird der Glückseligkeit des Geschöpfes, als höchstem Endzweck, das ganze Universum, die Weltschöpfung untergeordnet; was eine nicht minder falsche, aus dem menschlichen Egoismus entsprungene Idee ist.

So geriethen Manche bei der Bestimmung des Endzweckes der

---

[1] Dieses Wort stammt vom griechischen εὐδαιμονία, Glück, Glückseligkeit. Man bezeichnet damit diejenige Anschauung, welche die Glückseligkeit, wie die philosophische Schule der Hedoniker, als das höchste Gut des Lebens und als den Zweck desselben annimmt.

Weltschöpfung in die eine oder andere Einseitigkeit. Zu den Erstern, die Ehre Gottes und deren Bekanntmachung, als den höchsten Endzweck betrachtend, bekannten sich Lactanz, Melanchthon, („Gott wollte bekannt und offenbar werden‘), Calov, Buddeus, Crusius, ähnlich Bretschneider. Der eudämonistischen Ansicht gehören Justinus, Origenes, Chrysostomus, sammt den meisten Theologen des 18. Jahrhunderts an. Nach Kant's Vorgang wird von Vielen die moralische Vervollkommnung des Menschen in Verbindung mit der entsprechenden Glückseligkeit als höchster Endzweck gedacht. Mosheim, Döderlein, Reinhard u. A. vereinigen die Ehre Gottes mit der Glückseligkeit aller empfindenden Wesen, nach ihnen ist der Endzweck der Schöpfung die in der Beglückung aller empfindenden Geschöpfe sichtbare Ehre Gottes.

Der höchste Endzweck der Weltschöpfung kann im Verhältniß zum Schöpfer kein anderer als die Ehre und Verherrlichung Gottes sein (Ps. 19, 1; Jes. 6, 3; Luc. 2, 14; Röm. 1, 20; 11, 36; Offenb. 19, 1), das Endziel der Wege und Werke Gottes ist Gott selbst. Da Gott aber die Liebe ist, so ist auch das Reich der Liebe das Ziel der Schöpfung und der Zweck derselben im Verhältniß zur Kreatur göttliche Lebensmittheilung. Diese wird nach ihrer höchsten Potenz zur göttlichen Selbstmittheilung an die persönliche Kreatur, welche in der Lebensgemeinschaft mit Gott ihre wahre Glückseligkeit, ewiges Leben besitzt. So heißt es: Gott schuf die Welt für den Menschen (Eph. 1, 12. 14), und den Menschen um seiner selbst willen. Der göttliche Endzweck der Weltschöpfung, soweit wir ihn durch den Glauben aus der Schrift zu verstehen vermögen, ist wie Beck sich schön ausdrückt: „Darlegung der eigenen herrlichen Lebensfülle Gottes im äußerlichen Sein, das in eigener Lebendigkeit und doch Ihm inne lebend, webend und existirend seine unerschöpfliche Herrlichkeit immer voller in sich aufnimmt und wiederspiegelt, worin denn zugleich sein Lob, seine Herrlichkeit besteht.“ Beseligung der Kreatur und die Verherrlichung seiner allmächtigen und allweisen Liebe ist und bleibt demnach der Doppelzweck, und zwar das Letztere der höchste Endzweck der Schöpfung. Von einem Egoismus kann bei dem keine Rede sein, der allein

4*

sprechen kann: „Ich bin,“ und von dessen Herrlichkeit Alles voll werden soll. „Sein Egoismus ist das Leben der Welt.“

Ist Solches der Zweck Gottes bei der Erschaffung der Welt, so muß die Welt auch ein dem Zweck entsprechendes Mittel sein, und es bleibt uns noch zu fragen übrig, wie Gott die Welt erschaffen habe.

§ 46. Der mosaische Schöpfungsbericht.

a. Zeugniß der Schrift (1 Mos. Kap. 1 u. 2).

Im ersten Vers der heiligen Schrift wird die Schöpfung zuerst im Allgemeinen dargestellt, indem es heißt: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.‘ Während hier gesagt wird, daß Gott das Universum, somit auch den Urstoff geschaffen habe, beginnt der zweite Vers mit der Erzählung von der Ausbildung und Entwickelung des Urstoffes zur weislich geordneten und von der Güte des Herrn erfüllten Erde. Noch war die Erde wüste und leer, gestalt- und gehaltlos und Finsterniß über der Tiefe (Fluthgebraus der Erde [1]), ausgebreitet. Da schwebte der Geist Gottes befruchtend und belebend über dem Gewässer und bereitete die Scheidung von Licht und Finsterniß vor. Zu diesem tritt nun das allmächtige Schöpferwort: ‚Es werde‘, und läßt in den aufeinanderfolgenden Entwickelungen des Sechstagewerkes die Gestalt der Erde und ihres Zubehöres entstehen und vollendet werden. So wurde am ersten Tage das Licht, die Voraussetzung und Bedingung alles irdischen Lebens, hervorgerufen und von der Finsterniß geschieden (V. 3. 4. 5). Am zweiten Tage wurde die Veste (Ausdehnung, Spannung) geschaffen, die obern Wasser oder Wolken von den untern zu scheiden. Am dritten Tage findet die physische Scheidung der Erdmasse von der untern Wassermasse statt. Durch das Sammeln der Wasser an einen besonderen Ort entsteht das Meer und das Trockene, der sich bildende Erdboden kommt zur Erscheinung. Aus den elementaren Stoffen: Erde, Luft und Wasser bilden sich durch einen neuen Schöpferakt unter der Einwirkung des Lichtes die Pflanzen, welche das Festland bekleiden (V. 9—13). Am vierten Tage treten

[1] תְּהוֹם von הוּם, brausen, rauschen des Wassers, daher Welle Fluth, auch Tiefe.

die Gestirne, die Träger des am ersten Tage geschaffenen Lichtes, an die Himmelsveste als physisch belebende Potenzen für die animalische Welt und als Zeichen der Zeiteintheilung für die menschliche Culturwelt (V. 14—20). Es wurde durch dieses Tagewerk der Erde ihre kosmische Weltstellung angewiesen. Am fünften Tage findet die Belebung des Wassers und der Luft durch Wasserthiere und Geflügeltes statt (V. 20—23). Am sechsten Tage bringt Gottes Schöpferwort in dem erwachten Erdleben die Landthiere hervor. Bis dahin hieß es bei jeder neuen Periode einfach: ‚und Gott sprach,' nun tritt gleichsam eine Pause ein; ehe Gott ein Neues schafft, ist es als ob er einen besondern Rathschluß faßte, indem er spricht: „Wir wollen Menschen machen in unserm Bilde, als unser Gleichniß," d. h. nach der Norm unseres Bildes, daß der Mensch unser Gleichniß sei (V. 26—31). Seiner Ebenbildlichkeit soll dann zunächst seine Stellung als Herrscher über die übrige Kreatur entsprechen (V. 28), dem mit dem doppelten Segen der Fortpflanzungsfähigkeit und der Herrschaft begabten und bevorzugten Menschen wird dann (V. 29) sein Unterhalt angewiesen. Am sechsten Tagewerk heißt es: „Gott sah an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut!" Das Sechstagewerk, die Welt, wie sie Gott gemacht hatte, war vollkommen. Die Schöpfung endet am siebenten Tage im Heiligthum der Ruhe Gottes. Das vollendende Sabbathswerk Gottes besteht im Feiern, Segnen und Heiligen des siebenten Tages (2, 2. 3). Aus dem Sabbathsegen gehen alle Sabbathfeste als ein Segen für die arbeitenden Menschen und Thiere, und aus der Sabbathheiligung geht alle Sabbathruhe hervor.

b. Verschiedene Ansichten über die Schöpfung überhaupt[1] und über den mosaischen Schöpfungsbericht insbesondere.

1. Die heidnische Speculation geht entweder von der dualistischen Lehre einer Weltbildung, oder von der pantheistischen

[1] Die mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte verwandtesten Sagen des Heidenthums sind: die phönizische, nach einem Fragment Sanchuniathons, die chaldäische nach einem Fragment des Berosus, die persische in der Zend-Avesta, die egyptische bei Diodorus, die griechische bei Hesiodus, die indischen Mythen — (P. v. Bohlen, das alte Indien).

einer Weltentwicklung aus; entweder wird die Welt ihrem Stoff nach gleich ewig mit dem weltbildenden Prinzip gesetzt, so daß dem göttlichen Verstande (νοῦς) die uranfängliche Materie (ὕλη) beigeordnet wird, oder Gott ist gleichsam der Keim, aus welchem heraus sich die Welt mit innerer Nothwendigkeit entwickelt hat. Diese Meinungen beruhen entweder auf offenbar willkührlichen Annahmen, oder auf falschen Vorstellungen vom Wesen Gottes. Keiner der alten griechischen Philosophen, selbst Plato nicht, vermochte sich über einen schon vorhandenen Urstoff zu erheben. Die Einen nahmen einen ungeformten lichtlosen Urstoff an, weßhalb diese Meinung Hylozoismus (Belebung der Hyle) genannt wurde; die Andern ließen die Welt durch Zusammentritt der Atome entstehen. Zu der ersten Klasse gehören die Kosmogonieen der Chinesen, Japanesen, Egypter und Griechen, so schon die jonischen Naturphilosophen, Thales nahm das Wasser, Anaximander einen qualitätslosen Urstoff, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer als Grundstoff an; ebenso gehören hieher Plato, Aristoteles, später die Gnostiker und mehrere platonisirenden Kirchenväter, und unter den Neueren auch Reimarus. Zu der zweiten Klasse gehören: Leucippus, aus Abdera, der Stifter, und Demokrit, aus Abdera, der wissenschaftliche Begründer und Ausbildner der atomistischen Lehre. Nach ihm giebt es kein Werden, sondern bloß eine veränderte Zusammensetzung letzter, unveränderlicher, untheilbarer Grundstoffe, Atome genannt. Diese sind unendlich an Zahl und obwohl ausgedehnt und raumerfüllend, doch ihrer Kleinheit wegen nicht sinnlich wahrnehmbar. Ebenso sind die Epikuräer Anhänger dieser Lehre. Diese alte griechische Lehre wurde von den Materialisten am Ende des vorigen Jahrhunderts erneuert und wird in unsern Tagen besonders von den Materialisten Feuerbach, Vogt, Moleschott und Büchner vertreten. Auch ihnen ist die Materie der Urgrund alles Seins, alles Leben und alle Bildung ist nur Stoffwechsel. „Der Stoff ist unsterblich, unvernichtbar, kein Stäubchen im Weltall kann verloren gehen, keines hinzukommen.“ (Büchner, Kraft und Stoff). Nach der Darwin'schen Transmutationstheorie haben sich die vorhandenen Pflanzen und Thierarten aus einigen wenigen Urformen entwickelt und wurden die niedern Formen durch immer höhere überwunden, so daß der Mensch, das vollkommenste Gebilde

sein Dasein diesem natürlichen Prozeß der Entwicklung zu verdanken hat. Woher aber die erste Bewegung, der planvolle Organismus, das Leben in die todte und ungeformte Materie kommt, dieses kann der Materialismus nie erklären; noch vermag er die Thatsache, daß nur aus Lebendigem Lebendiges, nur aus Organischem Organisches entsteht, wegzudemonstriren. — Obwohl jede neue Entwicklungsstufe durch eine vorhergehende vorbereitet und entwickelt ist, so ist doch ein unmittelbarer Uebergang vom Unorganischen in's Organische niemals aus der Natur selbst abzuleiten, noch wird man aus der Fortsetzung der Selbstentwicklung der Thierwelt jemals das Dasein des Menschen zu beweisen vermögen.

Verwandt mit dem Hylozoismus war das Emanationssystem, welches durch Zoroasters Lehre verbreitet, und von den meisten Gnostikern angenommen wurde. Nach dieser Anschauung ist Alles zur Welt Gehörige von Ewigkeit her schon im Wesen Gottes vorhanden gewesen und dann aus demselben zu einer bestimmten Zeit ausgeströmt. Nach dem indisch-brahmanischen und alexandrinischen Emanationssystem ist die Materie mit der Welt aus der Gottheit ausgeströmt, nach dem egyptischen und mythologisch-griechischen Emanationssystem dagegen ist die Gottheit aus der Welt, aus dem Chaos emanirt. Die Emanationssysteme sind aus Hinter-Asien zu den Juden, und von da zu den Christen gekommen. Am merkwürdigsten finden wir diese Systeme in der Kabbalah enthalten. Sie erscheinen meist als Formen des Pantheismus, welcher hauptsächlich von Spinoza ausgebildet wurde. Nach ihm giebt es nur eine Substanz, nämlich Gott, das, was wir Welt nennen, ist nur Modification, Eigenschaft dieser einen unermeßlichen Substanz. Hegel sagt, daß Gott, das Absolute, die Welt aus sich selbst entlasse um sie im Geist in sich zurückzunehmen.

So sind auch die philosophyschen Systeme des Materialismus und Pantheismus der neuesten Zeit von den heidnischen Speculationen und namentlich von der griechischen Weltanschauung beeinflußt und vermögen sich nie aus dem Chaos herauszuarbeiten, indem sie das Dasein der Welt entweder von der Weltbildung, oder von der Weltentwicklung ableiten, beides aber schließt eine wahre Schöpfung aus. Wie wir hier keinen wahren Weltanfang haben, so fehlt denn auch diesen Systemen eine wahre Weltvollendung.

Die positive Offenbarung negirt daher alle diese Speculationen alter und neuer Zeit durch den mosaischen Schöpfungsbericht vom Weltanfang und der Sabbathruhe, der symbolischen Weltvollendung im ewigen Gottesreich.

c. Verschiedene Ansichten über den mosaischen Schöpfungsbericht insbesondere.

Aus den angeblichen Widersprüchen, welche in den beiden Berichten Cap. 1 und 2, 4 ff. vorkommen sollen, glaubten Manche auf zwei verschiedene Verfasser schließen zu müssen, doch lassen sie sich dadurch vereinigen, daß das zweite Capitel nicht einen Bericht von der Schöpfung im Allgemeinen, sondern einen Bericht von der Geschichte der geschaffenen Welt geben will; weil mit dem Menschen die Geschichte anhebt, so bildet er hier nicht wie dort das Ziel, sondern den Ausgangspunkt des Berichtes. Von hier aus wird wieder zurückgegriffen und so viel vom Vorigen aufgenommen, als zum Bericht des Nächsten, des Sündenfalls, nothwendig war.

Während der Bericht im Allgemeinen als eine wahre, wirkliche Geschichte betrachtet wird, die weder historisch zu bezweifeln, noch allegorisch auszulegen ist, haben dagegen Andere denselben für einen bloßen Mythus erklärt, so unter den Neueren Bauer, Döderlein, Wegscheider u. A. Mit der anerkannten Authenticität des Pentateuch ist aber diese Auffassung von dem Schöpfungsbericht nicht wohl zu vereinigen, und wenn irgendwo die Mythenhypothese zu verwerfen ist, so ist es da, wo in Uebereinstimmung mit der neuesten Naturwissenschaft die Entstehung der Welt beschrieben, und wo in Uebereinstimmung mit der ganzen Schrift der Schlüssel zu einer religiösen, richtigen Weltanschauung gegeben ist. Der Bericht stammt theils aus der Offenbarung Gottes, theils aus der mündlichen Tradition.

c. Hauptinhalt und Erklärung des Schöpfungsberichtes.

a. Gott ist der Urheber der ganzen Schöpfung. Moses beabsichtigte nicht physikalische oder philosophisch-mathematische Theorieen über die Entstehung der Dinge aufzustellen, sondern auf anschauliche Weise den großen wunderbaren Hergang von der Schöpfung der Welt zu erzählen, und der Menschheit den Herrn

Himmels und der Erde als den Schöpfer und Ursprung aller Dinge zu verkündigen. Sein Bericht ist daher in einfacher, kunstloser und doch erhabener Sprache geschrieben, und der Fassungskraft eines Jeden zugänglich. Nach dem einstimmigen Zeugniß alten und neuen Testamentes ist nicht nur der Ursprung, sondern auch die Einrichtung, die Entwicklung und die Bestimmung aller Dinge, ein Werk Gottes (2 Mos. 20, 11; 31, 17; Hiob 38, 4; Ps. 33, 6—9; 90, 2; 95, 4—7; 102, 26; 104, 29; 115, 15; 121, 2; Jes. 42, 5; 45, 18; Jer. 10, 12. 16; 32, 17; Joh. 1, 3; Apg. 17, 24; Röm. 1, 20; 1 Cor. 8, 6; Ebr. 2, 10; 3, 4; Offenb. 4, 11).

Obwohl nach der allgemeinen biblischen Lehre die Schöpfung als vom Vater ausgehend betrachtet wird, so kann dieselbe doch nur durch den Sohn vollzogen sein, indem der Unsichtbare sein Dasein, seine Herrlichkeit und Wirksamkeit von Ewigkeit her durch den Sohn geoffenbaret hat. Diese Vermittlung der Schöpfung durch den Sohn ist ausdrückliche Lehre des neuen Testamentes. Der Sohn ist aber hier nicht, wie Manche wollen, bloß befördernde, helfende Ursache (causa instrumentalis), sondern die wirkende Ursache (causa efficiens), denn Joh. 1, 3 ist das ‚durch dasselbige' (*δι' αὐτοῦ*) nicht so zu fassen, als ob der Sohn bloß Werkzeug sei, indem dieselbe Formel auch von Gott dem Vater vorkommt (1 Cor. 1, 9). Nach 1 Mos. 1, 2; Hiob 33, 4; Ps. 33, 6 ist der Heilige Geist die Macht des kreatürlichen Lebens. So ist der dreieinige Gott: Vater, Sohn und Geist die alleinige wirkende Ursache der Schöpfung.

Die göttliche Machtwirkung des Schaffens bezeichnet die Schrift durch בָּרָא = bilden, göttliches Schaffen; auch durch יָסַד = setzen, gründen der Erde (Ps. 24, 2; 78, 69, gründen des Himmels: Amos 9, 6); יָצַר = bilden des Schöpfers (Ps. 33, 6; 74, 17; Jes. 45, 7), in diesem Sinne ist es öfters mit בָּרָא verbunden. Aus Gott geht das Gewordene nicht im Sinne des Ausflusses aus seinem Wesen hervor, sondern durch ihn ist dasselbe als einst Nichtseiendes in das wirkliche Sein gerufen (Röm. 4, 17).

Da der Mensch seinem Willen durch das Wort Ausdruck giebt, so bedient sich die Schrift dieser Redeweise: ‚Gott sprach'. Das Ausgehen dieses Geist-Wortes ist der lebenskräftige Offenbarungs-Akt

durch den Gottes Wille zur That wird (Pſ. 33, 9; 104, 30; Matth. 4, 4; Joh. 6, 63). Alle Dinge ſind Wirkungen dieſes ausgeſprochenen Schöpferwortes, denn in demſelben iſt Gott ſelbſt, ſo ſchafft das innere Gottes-Wort durch das äußere Wort (ῥῆμα); das johanneiſche Wort (Joh. 1, 1, λόγος) iſt aber nichts Anderes als dieſes innere Gotteswort, in welchem der Schöpfungswille und das Schöpferwort vereinigt ſind, weßhalb alle Dinge durch daſſelbige, nämlich durch Chriſtum, gemacht ſind (Joh. 1, 3; Col. 1, 16; Ebr. 1, 2; 1 Cor. 8, 6).

b. Gott ſchuf die Welt aus Nichts. Dieſer theologiſche Ausdruck ‚aus Nichts' (ex nihilo), iſt aus 2 Makk. 7, 28 [1] entlehnt, wo es heißt, daß Gott Himmel und Erde und den Menſchen aus Nichts gemacht habe. Obwohl dieſe Beſtimmung dem Wortlaut nach im Kanon ſelbſt nicht vorkommt, ſo iſt dieſelbe doch ſchon dadurch begründet, daß es 1 Moſ. 1, 1 heißt: ‚Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde', denn dieſer Uranfang ſetzt keinen Urſtoff voraus, weßhalb Johannes ſagt, daß ohne das Wort Nichts gemacht iſt, was gemacht iſt. Ebenſo iſt dieſe Wahrheit in Ebr. 11, 3 und Röm. 4, 17 enthalten. Dieſer in die Symbole der chriſtlichen Kirche aufgenommene Ausdruck wurde zuerſt von Hermas gebraucht und von Irenäus erklärt. Man will damit ſagen, daß Gott bei der Weltſchöpfung keine bereits vorhandene Materie vorgefunden habe, und daß die jetzige Geſtalt der Welt ſich aus dem erſchaffenen, geſtaltloſen Urſtoff unter den Schöpferimpulſen allmälig ausgebildet und entfaltet habe. „Das Nichts," ſagt Martenſen, „ſind die ewigen Möglichkeiten ſeines Willens, dieſe Quellen aller Wirklichkeiten." Die Scholaſtiker unterſchieden zur Vermeidung aller Zweideutigkeiten zwiſchen dem privativen und negativen Nichts, d. h. dem relativen und abſoluten Nichts, unter dem erſteren verſtanden ſie die geſtaltloſe Materie, unter dem letzteren das Nichtvorhandenſein des Weltſtoffes.

Die erhabene Idee einer Schöpfung aus Nichts iſt dem Heidenthum fremd. Bei Plato, Philo und den Neuplatonikern findet man zwar im Gegenſatz zu Gott die Bezeichnung ‚τὸ μὴ ὄν' (das Nichtſeiende),

---

[1] ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν, die Vulgata überſetzte: Ex nihilo Deus fecit coelum et terram, und Luther überſetzte: Aus Nichts hat Gott Himmel und Erde gemacht.

weßhalb Einige geglaubt haben, darin eine Erkenntniß der biblischen Wahrheit und Verwandtschaft mit der Makkabäerstelle zu entdecken. Das τὸ μὴ ὄν bedeutet aber nach der Auffassung der griechischen Philosophen nichts Anderes als die qualitätslose Materie, denn sie glaubten Alle an die Ewigkeit der Materie und hielten an dem Satz fest: ‚Aus Nichts wird Nichts.‘ Auch steht in der angeführten Makkabäerstelle nicht die relative Negation μὴ, sondern das absolute οὐκ, weil dort auf die absolute Allmacht Gottes hingewiesen wird und das ex bezeichnet nicht einen Stoff, sondern schließt denselben aus. Andere wollten das τὰ μὴ ὄντα in Röm. 4, 17 nach dem platonischen τὸ μὴ ὄν als die formlose Urmaterie auslegen; es finden sich aber bei Paulus keine Spuren von platonisirendem Sprachgebrauch und in der angeführten Stelle ist nicht vom Ausbilden eines vorhandenen Stoffes, sondern viel mehr vom Hervorbringen solcher Dinge die Rede, welche einst nicht waren. Jenem Ausspruch: ‚Aus Nichts wird Nichts,‘ ist mit Rothe's Worten zu erwidern: „Aus Nichts wird unter der Hand des Geschöpfes in alle Ewigkeit Nichts; es ist das Majestätsrecht Gottes allein, aus Nichts Etwas zu machen." Daß Gott die Welt nach Stoff und Form erschaffen haben muß, wurde zwar im kosmologischen und teleologischen Beweis nachgewiesen, aber wie Gott die Welt aus Nichts erschaffen, das bleibt unserm Verstand unausforschlich. So ist diese Wahrheit nicht Eigenthum heidnischer Speculation, noch das Resultat des reflectirenden Verstandes, sondern Eigenthum der positiven Offenbarung und Erkenntniß, welche aus dem Glauben hervorgegangen (Ebr. 11, 3). Für unser unbedingtes Vertrauen in die Vorsehung Gottes ist diese Wahrheit von größter Wichtigkeit, denn nur der Schöpfer aller Dinge kann die Welt und deren einzelne Theile vollkommen kennen, sie berathen und dafür vollkommen sorgen. Hat Gott diese Welt aus Nichts geschaffen, so ist

c. dieselbe nicht von Ewigkeit, sondern mit und in der Zeit erschaffen: ‚Im Anfang[1] schuf Gott Himmel und

[1] בְּרֵשִׁית = im Anfang. Aben Esra übersetzt: im Anfang des Schaffens, faßt das Wort als im status constructus, doch kommt dieselbe Form im 5 Mos. 33, 21 als status absolutus vor und ist daher auch 1 Mos. 1, 1 so zu übersetzen. Bunsen, Ewald u. A. construiren: im Anfang, da

Erde. Diese Lehre ist auch in Ps. 90, 2; Matth. 24, 21; 25, 34; Joh. 17, 24; Eph. 1, 4; 2 Petr. 3, 4 deutlich ausgesprochen. Der Begriff der Kreatürlichkeit schließt auch absolut denjenigen der Anfänglichkeit in sich.

Thomas von Aquina sagt hierüber, daß die Welt, welche in einer gewissen Zeit anfange und mit ihr selber die Zeit anfange, dadurch in ein gewisses und zwar neues Verhältniß zu Gott trete, welches nur für die Welt, nicht aber auch für Gott neu sei, da er die Welt sammt der Zeit von Ewigkeit her selbst wollte und als gegenwärtig schaute. So sagte schon Augustin: „die Welt ist ohne Zweifel nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit gemacht." (De civ. dei XI, 6). Luther sagt in seiner Vorrede zur Genesis unter Anderem: „Gott hat uns das insgemein wissen lassen, daß die Welt einen Anfang gehabt und aus Nichts von Gott erschaffen sei. Ein solch gemein Erkenntniß kann man aus dem Text klar lesen." Dem Anfang der Welt geht nicht eine Zeit voraus, sondern diese liegt im Anfang, wird erst mit diesem Anfang gesetzt. Die Verwirklichung des ewigen Schöpfungsplanes, die Schöpfung der Welt gehört daher der Zeit an, während der Rathschluß Gottes der Erschaffung der Welt selbst ewig ist. „Ihre ideale Vorbereitung ist ewig, ihre Genesis aber ist zeitlich, denn sie ist bedingt durch das allmählige Werden, und der schöne Rhythmus des Werdens ist die Zeit."

Man wollte die Nothwendigkeit einer anfangslosen Schöpfung von der Unbegreiflichkeit des Zeitanfangs aus beweisen. Dieses widerspricht aber offenbar dem biblischen, bestimmten Ausdruck von einem Anfang, zudem ist eine anfangslose Schöpfung absolut undenkbar. Andere suchten die Anfangslosigkeit der Welt aus der Unveränderlichkeit Gottes nachzuweisen. Das Schaffen Gottes setze ein Nichtschaffen Gottes voraus, und ein Uebergang vom Nichtschaffen ins Schaffen schließe eine Veränderlichkeit in Gottes Wesen in sich. Ehe man aber von einem solchen Uebergang reden will, muß man zuerst beweisen, daß die Schöpfung der Welt die ganze

---

Gott Himmel und Erde schuf. Dieses widerspricht aber dem Context, in welchem die Schöpfung des Lichtes nur ein einzelner Moment der Schöpfung ist, so daß sich der Anfang auch auf die Sechstage-Werke bezieht.

Wirksamkeit Gottes in sich schließe. Ein Nichtschaffen des lebendigen Gottes läßt sich allerdings ebenso wenig vorstellen, als einen Gott, welcher deßwegen veränderlich wäre, weil er wirkt und schafft. Jener Ausdruck des Nichtschaffens läßt sich daher auf Gott überhaupt nicht anwenden und ist der Schluß an und für sich falsch. Denn es ist bei der Schöpfung nicht vom Schaffen Gottes im Ganzen, sondern nur von diesem Schaffen Gottes, aus welchem die Welt hervorging, die Rede. Was demselben vorausging, war der Plan, der Rathschluß Gottes, dieser Uebergang aber vom Wollen zur Ausführnng des Gewollten zeigt keine Veränderlichkeit, sondern vielmehr die Unveränderlichkeit im Wesen Gottes an. Die Ewigkeit der Welt und ihrer Schöpfung lehrten Plato, die Stoiker und Phantheisten. Ebenso wurde dieselbe von Chr. Wolf, E. B. Bilfinger, H. C. Reimarus, Schleiermacher u. A. im offenbaren Widerspruch gegen das Wort Gottes behauptet.

Clemens von Alexandrien lehrte, um sich Gott nicht als wirkungslos zu denken, einen zeitlosen Stoff, und sein Schüler Origenes sprach dann zuerst die Ansicht aus, daß vielleicht schon vor dieser Welt viele andere existirten und vergingen. Nach seinem Vorgange meinten Einige aus 2 Petr. 3, 5. 6 annehmen zu können, daß vor der Ausbildung unserer Erde schon früher eine Veränderung mit derselben stattgefunden, und J. Böhme, J. M. Hahn, und J. H. Kurtz, (Lehrbuch d. h. Geschichte) u. A. glaubten in dem Chaos eine zertrümmerte Welt zu sehen, welche durch Satans Fall entstanden sei. Diesem widerspricht aber das Wort: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde und die Erde war wüste und leer‘. Dieser Urzustand der Erde wird hier nicht als ein durch Veränderung gewordener, sondern als ein von Anfang an bestehender, erschaffener bezeichnet.

Die höhnende Frage, was denn Gott vor der Weltschöpfung allein und müßig in der Ewigkeit gemacht habe, beantwortet Luther mit treffender Ironie: ‚Er habe im Walde gesessen und Ruthen geschnitten für unnütze Frager!‘

Der mosaische Schöpfungsbericht lehrt uns ferner

d. daß Gott die Welt in sechs Tagen und zwar sehr gut, vollkommen geschaffen habe.

1. Durch die Schöpfungstage ist angedeutet, daß die Schöpfung

successiv vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschritt. Vor Anbruch eines jeden neuen Schöpfungstages müssen für diesen alle Bedingungen und Voraussetzungen entwickelt sein. In dieser mit dem Anfang schöpferisch gesetzten Entwicklung des Weltlebens ist zugleich auch ein Ziel derselben, die Vollendung des Weltlebens gegeben. — Wie das natürliche Universum in einer Reihe von Schöpfungstagen vollendet war und diese am siebenten Tage ihren Abschluß fanden, so schreitet auch die geistige Schöpfung durch eine Reihe von Schöpfungstagen fort zu der Vollendung in der ewigen Sabbathruhe. Jeder abgelaufenen Epoche in der Weltgeschichte folgt durch das göttliche Schöpferwort ‚es werde' ein neuer Schöpfungstag, bis endlich für das ganze Weltleben der große Sabbathtag anbricht, die Zeit in der Ewigkeit, in der ungetheilten Fülle des ewigen Lebens aufgeht.

Der Ausdruck ‚Tag' wird von den Einen im gewöhnlichen Sinn als ein vierundzwanzigstündiger Zeitabschnitt, von den Andern als eine längere Zeitperiode aufgefaßt. Die Ersteren gründen sich besonders auf die ausdrückliche Erwähnung, daß die Tage durch Morgen und Abend begrenzt wurden und durch die Stellen von den Sabbathgesetzen. Die Letzteren berufen sich auf die verschiedene Bedeutung des Wortes Tag und nehmen besonders Rücksicht auf die Resultate der Naturforschung. Ob wir die Schöpfungstage in diesem oder jenem Sinne annehmen, ändert an unserm Glauben an die Weltschöpfung nichts, denn die Allmacht Gottes, durch welche er die Welt in einem Augenblicke ins Dasein rufen konnte, kommt hier nicht in Frage, sondern es handelt sich nur darum, die Art und Weise hinsichtlich der Zeit, wie Gott die Welt erschaffen, aus der Schöpfungsurkunde zu erforschen und zu verstehen. Die sechs Schöpfungstage zeigen offenbar ein stufenweises Fortschreiten im Schaffen Gottes an, dieselben astronomisch zu begrenzen, erfordert weder der Schrifttext, noch unsere religiöse Erkenntniß. Daß die Ausdrücke ‚Abend und Morgen' im Schöpfungsbericht nicht die Grenzen eines kalendarischen Tages von 24 Stunden bezeichnen können, liegt darin ausgesprochen, daß erst am 4. Tage die astronomischen Zeichen erschaffen wurden. Sind auch unsere Sabbathtage von derselben Dauer wie die Werktage, so sind sie doch blos ein schwaches Abbild von dem ersten Sabbathtag, welchen wir um

des Abbildes willen nicht in diesen engen Zeitraum einzuschränken nöthig haben, zumal er nicht mit Abend und Morgen abgeschlossen wird.

Im 90. Psalm bedient sich Moses wie in der Genesis desselben Ausdruckes ‚Tag' und sagt, daß vor dem Herrn 1000 Jahre gleich seien einem solchen Tag. In 1 Mose 2, 4 übersetzt Luther das hebräische Wort ‚Tag' (יום) durch ‚Zeit', worunter er schwerlich einen astronomischen Tag verstanden hat. Petrus sagt (2 Petr. 3, 8), daß ein Tag vor dem Herrn sei, wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag. In Jesaia 2, 12; 13, 6; Joel 1, 15; Hesek. 13, 5 kann das Wort ‚Tag' schwerlich die Bedeutung eines vierundzwanzigstündigen Tages haben, da an demselben das Gericht des Herrn gehalten wird. Ebenso bedeutet das Wort eine längere Zeitperiode in der häufig vorkommenden Formel: ‚bis auf diesen Tag.' In dem gleichen Sinne wendet auch Paulus dieses Wort an (Röm. 13, 12; 1 Cor. 3, 13; 1 Thess. 5, 2. 4). Aus dem Zusammenhang des Schöpfungsberichtes und aus dem biblischen Sprachgebrauch sind wir daher berechtigt mit den meisten bibelgläubigen Theologen in Uebereinstimmung mit der Naturwissenschaft die Schöpfungstage als längere Schöpfungsperioden anzunehmen.

2. Das Schöpfungswerk stimmte nach dem Wort des Herrn mit dem zuvor gefaßten Schöpfungs-Plan und Zweck überein; die von Gott erschaffene Welt war eine der Weisheit, Allmacht und Liebe Gottes entsprechende, die zweckmäßigste, beste Welt[1] (1 Mos. 1, 31; Ps. 19; 104, 24; 1 Tim. 4, 4).

Es fragt sich nun allerdings, wie das in der gegenwärtigen Welt vorkommende moralische und physische Uebel zu deren ursprünglichen Vollkommenheit und zum Schöpfungszweck sich verhalte. Hier ist von vornherein zu bemerken, daß wir dieses tiefe Räthsel vom Standpunkt eines gegründeten Gottesglaubens erforschen müssen und dasselbe, so lange wir uns nicht im Zustand des dereinstigen Schauens befinden, nur annähernd zu lösen vermögen. Das Böse ist nicht die mit dem Begriff der Vervollkommnung der persönlichen Kreatur von selbst gesetzte Mangelhaftigkeit, noch ist es die nothwendige Kehrseite des Guten, oder das noch nicht

[1] טוֹב מְאֹד der hebräische Superlativ von gut.

gewordene Gute; sonst wäre das Böse ein nothwendiges Moment der Entwicklung und das schon über das erste Tagewerk ausgesprochene Gotteswort, daß es gut sei, käme damit in Widerspruch. Da diese Welt vornehmlich für den Menschen und zwar gut erschaffen ist, so müssen wir das Uebel in der natürlichen Welt als ein später eingetretenes, und zwar als ein durch einen veränderten Zustand des Menschen verursachtes betrachten, d. h. das physische vom moralischen Uebel ableiten. Nach dem Schöpfungszweck wurde der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, er besaß daher seinem Schöpfer und der Kreatur gegenüber persönliche Freiheit. Mit dieser hohen Stellung war dem Menschen zugleich die Möglichkeit des Mißbrauches derselben gegeben. Mißbrauch der verliehenen Freiheit durch Auflehnung gegen Gott ist aber das absolut Nichtseinsollende, Gottwidrige, das moralische Uebel. Nachdem dieses durch Selbstverschuldung des Menschen eingetreten und dessen Stellung zu Gott und zur Kreatur eine andere geworden war, ging dann auch nach dem Heilsrathschluß Gottes eine dem nunmehrigen moralischen Zustand des Menschen entsprechende Veränderung in der physischen Welt vor. Das physische Uebel ist allerdings an und für sich ebenso sehr wie das moralische eine Störung der ursprünglichen Weltvollkommenheit, doch ist es einerseits nichts Anderes, als gerechte Strafe für die Sünde, und anderseits ist es in seinem Höhepunkt, dem Tode, eine Ausgleichung, Aufhebung der Störung. Zu dieser negativen Wiederherstellung der gestörten Weltharmonie tritt noch die positive Wiederherstellung hinzu in der Erlösung vom moralischen Uebel, der Sünde und deren Sold, dem ewigen Tod. Somit gehören das moralische und physische Uebel, die Sünde und der Tod nicht an und für sich, sondern nur deren Möglichkeit zur Idee der ursprünglichen Weltvollkommenheit; die negative und positive Erlösung vom Uebel zum Zweck der Wiederherstellung der gestörten Weltharmonie gehören aber zur Vollkommenheit der gegewärtigen Welt. So erscheint uns vom Standpunkte des Glaubens und der Heilsbedürftigkeit des Menschen aus der gegenwärtige Zustand der Welt mit dem in ihr vorkommenden physischen Uebel als der dem Zwecke der Erziehung des Menschen entsprechendeste, relativ vollkommene. Diese neue Gottesordnung kann nun durch den Mißbrauch der menschlichen Freiheit nicht

mehr gestört werden, sondern führt allmählig die gegenwärtig relativ vollkommene Welt zur absoluten Weltvollkommenheit, zur Weltverklärung.

Ueber den Ursprung des moralischen Uebels, der Willensauflehnung der Kreatur gegen den Schöpfer giebt uns die Schrift insoweit Aufschluß, daß sie die menschliche Sünde von der Verführung der Schlange (1 Mos. 3, 1—7), des Satans ableitet und den Satan nennt der Herr einen Mörder von Anfang, welcher nicht bestanden sei in der Wahrheit (Joh. 8, 44), Petrus und Judas reden in ihren Briefen von den Engeln, welche ihre Behausung verließen und sündigten und von Gott zur Hölle verstoßen sind (2 Petr. 2, 4; Judä 6). Das Wesen ihrer Sünde war demnach ebenfalls Ungehorsam, Willensauflehnung gegen Gottes Gebot, und das Prinzip des Bösen ist somit auch hier ein geistiges, wodurch die pantheistische und dualistische Anschauung, welche als Prinzip des Bösen die Materie setzt, verworfen wird. Ueber die erste Ursache des Bösen, wodurch diese Engel fielen, giebt uns die Schrift keine andere Aufklärung, weil sie nicht für die gefallenen Engel, sondern für die gefallenen Menschen geschrieben ist; dagegen macht sie uns mit der Ursache und dem Wesen unserer Sünde und zugleich mit der Erlösung von derselben hinlänglich bekannt. Irenäus sagt, daß man am sichersten gehe, wenn man das dem einfachen Glauben Gewisse von dem unterscheide, was wir nicht erklären können und Gott sich allein vorbehalten habe. Der sich verlierenden Speculation gegenüber muß die einfache praktische Wahrheit entgegengehalten werden: ‚Es ist wichtiger und nothwendiger zu wissen, wie das Uebel aus der Welt kommt, als zu wissen, wie es in die Welt kam.‘ Außerdem ist es durchgängige positive Behauptung der Schrift, daß Alle gute und vollkommene Gabe vom Vater des Lichts komme, und daß er kein Versucher zum Bösen sei (Jak. 1, 13. 17).

Der mosaische Schöpfungsbericht wurde vom Standpunkt der Naturwissenschaft, besonders von der Geologie und Astronomie aus vielfach angegriffen und als ein mit den Resultaten der Naturforschung unvereinbarer bezeichnet. Wie wir bereits erwähnt, hat Moses nicht für Physiker, noch für Astronomen, sondern für die heilsbedürftige Menschheit geschrieben, und zwar in allgemein

verständlichen, den damaligen astronomischen Kenntnissen angemessenen Ausdrücken. Während die Naturwissenschaft einen rein wissenschaftlichen, so nimmt die Schrift einen wesentlich religiösen Standpunkt ein; während die erstere nur die Naturentwicklung nach den gegenwärtig herrschenden und bekannten Naturgesetzen zu geben vermag und den äußeren Zusammenhang zu construiren sucht, so macht uns die letztere mit der Schöpfung im eigentlichen Sinne bekannt und berichtet den sachlichen Fortschritt. Die Geologie nahm unter Anderem besonders Anstoß an dem 24 stündigen Tagewerk und behauptete, daß diese Erde viele Millionen Jahre alt sein müsse. Zur Abkühlung der glühenden Erdkugel bedurfte es nach Bischoff's Berechnung 353 Millionen, nach Buffon dagegen nur 34,000 Jahre. Diese Schwierigkeit löst sich durch die exegetisch begründete Annahme von Schöpfungsperioden. In der Aufeinanderfolge der wesentlichen Stufenfortschritte von Ausscheidung, Concentration und Organisation stimmen die Resultate der fortschreitenden Naturwissenschaft je länger je mehr mit dem mosaischen Schöpfungsbericht überein.[1] Die Astronomie nimmt unter Anderem besonders auch an derjenigen Anschauung der Schrift Anstoß, daß dieser Welt, welche wir bewohnen, schon in der Schöpfungsgeschichte eine so große Bedeutung beigelegt wäre, als ob sie der größte Weltkörper sei, während doch ein Kopernikus uns belehre, daß sie einer der kleinsten Trabanten von einer der unbedeutendsten Sonnen, ein verschwindender Punkt im Weltall sei. Wenn von der Quantität eines Körpers die Qualität desselben abhängig wäre, so möchte dieser Einwurf von etwelcher Bedeutung sein, da aber wesentlich die Qualität und nicht die Quantität einem Körper seinen wahren Werth verleiht, so fällt dieser Einwurf von selbst dahin. Kopernikus, Keppler und Newton waren bei aller ihrer Wissenschaft dennoch bibelgläubige, lebendige Christen, denn sie konnten in der mosaischen Schöpfungsgeschichte keinen Widerspruch mit ihren astronomischen Entdeckungen finden, weil in demselben nichts über das Größenverhältniß der Planeten enthalten ist. Ueber die religiöse Weltanschauung hat eben weder der Astronom, noch der Geolog,

---

[1] Siehe die betreff. Schriften von Buckland, Marcel de Serres, Rougemont, Schubert, A. Wagner, Pfaff, Crüger u. A.

noch der Naturforscher überhaupt zu entscheiden, sondern unser Glaube an den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde. Die bisherige Erfahrung lehrt, daß der mosaische Schöpfungsbericht sich vor einer streng wissenschaftlichen Naturforschung nicht zu fürchten hat, indem Alles, was die Naturwissenschaft und die Geschichtsforschung in unsern Tagen entdeckt, im Wesentlichen den mosaischen Schöpfungsbericht bestätigt.

Bestimmungen der Symbole über die Lehre von der Schöpfung. Der Inhalt dieser Lehre wurde von Anfang der christlichen Kirche nie bezweifelt, weßhalb in den ältesten Symbolen (das apostolische, nicäische und constantinopolitanische) nur kurze positive Bestimmungen über die Art der Schöpfung enthalten sind. Im nicäischen wird noch zwischen der innern ewigen, und äußern Thätigkeit Gottes unterschieden. Resultat der ersteren war die Zeugung des Sohnes Gottes, dasjenige der letzteren die zeitliche Schöpfung der Welt. In den Symbolen der reformirten und lutherischen Kirche wird zwischen Schöpfung und Erhaltung unterschieden, im schottischen und belgischen Glaubensbekenntniß (Confess. Scot. 1 und Belg. 2 und 12) tritt noch die Unterscheidung zwischen der Erhaltung und Regierung der Welt hinzu. Dem Arianismus gegenüber behauptet die Kirche, daß die Schöpfung ein Werk des dreieinigen Gottes sei, was besonders im ersten schmalkaldischen Artikel deutlich ausgedrückt ist. [1]

§ 47. Lehre von der Vorsehung Gottes.

Soll der Endzweck der Weltschöpfung erreicht und die Welt ihrem ursprünglichen Ziele entgegengeführt werden, so muß sie auch vom Schöpfer in ihrem Sein erhalten werden; diese Erhaltung kann aber ohne eine beständige, göttliche Leitung und Weltregierung nicht geschehen. Die Vorsehung Gottes umfaßt daher beides die Erhaltung und Regierung der Welt zum Zwecke der Verwirklichung des ursprünglichen Schöpfungsplanes: Verherrlichung Gottes und Beseligung der Kreatur. Wie die Weltschöpfung, so ist auch die

---

[1] Daß Vater, Sohn und Heiliger Geist, in Einem göttlichen Wesen und Natur, drei unterschiedliche Personen, ein einiger Gott ist, der Himmel und Erde geschaffen hat.

Vorsehung ein Werk des dreieinigen Gottes (Joh. 5, 17; Col. 1, 17; Ebr. 1, 3; Ps. 104, 30).

Das Wort Vorsehung (providentia, πρόνοια), findet sich zwar nicht in den kanonischen Schriften, sondern nur in dem Buche der Weisheit 14, 3; 17, 2 und 3 Makk. 4, 20; 5, 27, doch kommen in der Bibel theils damit verwandte, theils identische Ausdrücke vor, so רָאָה = ausersehen, versehen, (1 Mos. 22, 8. 14; 1 Sam. 16, 1; Hesek. 20, 6), ὁρίζω, προτάσσω = bestimmen, vorher festsetzen (Apg. 17, 26). Die Vorsehung (πρόνοια, providentia) ist demnach nicht identisch mit der Vorhersehung (πρόγνωσις, prævisio), sondern mit der Fürsorge. Manche Theologen identificiren die Vorsehung mit der Weltregierung, so Baumgarten, Ammon, Philippi, u. A. Dagegen Andere, wie Reinhard, Döderlein, Morus fassen die Vorsehung als Erhaltung und Regierung. Wir geben der letzteren Auffassung deßwegen den Vorzug, weil in dem Ausdruck Vorsehung der Begriff der Vorsorge, Fürsorge und somit der Erhaltung mitinbegriffen ist.

1. Die Erhaltung. Da Gott als Schöpfer die Bedingung alles Daseins und Lebens ist, so gehört zur Erhaltung der Schöpfung, daß er allem Geschaffenen jederzeit dasjenige zukommen lasse, wodurch sein Bestehen, sein fortgesetztes Dasein und Leben bedingt ist. Er erhält der Kreatur ihre natürlichen, ihr eigenthümlichen Kräfte, indem er dieselbe mit hinreichender Nahrung versorgt, und sie vor zerstörenden Einflüssen bewahrt, so daß sie sich nach den ihr gegebenen Gesetzen und nach ihrer Bestimmung entwickeln kann. Diese göttliche Erhaltung ist aber nicht eine willkührliche, planlose, sondern geschieht nach Maßgabe der Weisheit, Allmacht und Liebe Gottes. Die Erhaltung des Einzelnen richtet sich nach derjenigen der Gesammtheit, wobei das Niedere dem Höheren dienen, das untergeordnete Dasein sich oft einem übergeordneten Dasein opfern muß, je nachdem es zur Verwirklichung des göttlichen Weltplanes dienlich ist. Mit der Veränderung der Substanz steht aber die Erhaltung derselben nicht im Widerspruch, weil sie nicht verloren geht, sondern bloß der Form nach anders gestaltet wird. Ohne diese erhaltende Thätigkeit würde die Welt in ihr Nichts zurücksinken; so ist die Erhaltung das göttliche Tragen des Erschaffenen in seiner relativen Selbstständigkeit. Der Begriff derselben ist

demnach in den Ausdrücken: ‚trägt alle Dinge‘ (*φέρειν τὰ πάντα*, Ebr. 1, 3), ‚bestehen‘ (*συνίστημι*, Col. 1, 17), ‚weben, sein‘ (*κινεῖσθαι*, von der physischen Bewegungskraft = in Bewegung setzen, *εἶναι*, Apg. 17, 28) enthalten.

Die Scholastiker und ältesten Dogmatiker nannten die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung (creationem continuam). Diese Bezeichnung hat ihre Bedeutung und Berechtigung besonders dem Pantheismus und Deismus gegenüber, sie spricht dadurch entgegen der pantheistischen Negation das Bewußtsein der Ueberweltlichkeit und im Gegensatz zur deistischen Negation die Ueberzeugung von der Innerweltlichkeit Gottes aus. Der Ausdruck ‚fortgesetzte Schöpfung‘ ist aber an und für sich undeutlich und auf Erhaltung nicht wohl anwendbar, da unter derselben nie wie bei der Schöpfung ein Hervorbringen aus Nichts, sondern aus schon vorhandenen Kräften und Stoffen verstanden wird.

2. Die Regierung steht mit der Erhaltung der Welt im engen Zusammenhang, ohne jene könnte diese nicht stattfinden, noch der Zweck der Erhaltung erreicht werden. Gott setzte nicht allein den Anfang alles kreatürlichen Seins, und sorgt nicht nur für dessen Fortbestand, sondern er leitet auch nach seinem weisen Rath bald unmittelbar, bald mittelbar das gesammte Weltleben, die Ereignisse im Reiche der Natur und im Leben der Menschenwelt so, daß sie zu seines Namens Ehre und zum Heil derer dienen müssen, die Gott lieb haben; auch lenkt er alle Veränderungen sammt deren Erfolg im Reiche der Natur und führt den Gang der Entwicklung der persönlichen Kreatur. Die Gesetze Gottes, nach denen er die Welt regiert, sind von ihm selbst gesetzte freie und daher ebenso feste, als bewegliche Ordnungen. Gott läßt innerhalb des Weltganzen regelmäßig das Nothwendige nothwendig, und das Freie frei wirken. So sagt man, Gott verhalte sich bei der Weltregierung bald permissive, d. h. er überlasse die in der Natur vorhandenen Kräfte sich selbst und besonders die freien Wesen ihrer Selbstbestimmung, und er verhalte sich active, d. h. er ordne den Lauf der Begebenheiten, durch besondere Verknüpfungen der Umstände und wirkenden Kräfte, was jedesmal geschieht, wenn der Weltlauf eine den Absichten Gottes widersprechende Richtung nehmen will. Je nachdem die höheren Interessen der ewigen Liebe es erfordern, vermag

aber der erhabene Gott von jenem gewöhnlichen Gang abzugehen und über die natürliche Kraft hinaus wunderwirkend einzugreifen. In dieses Gebiet höherer Interesse und übernatürlicher Ordnungen gehören wesentlich die Heilszwecke und die Gnadenordnung Gottes; hier vereinigen sich alle Wege des Herrn zum Heil der Menschheit, zu diesem setzt Gott Alles in Beziehung. „Er macht, daß alle Dinge dem Menschen dienlich werden, den Endzweck seines Daseins zu erreichen, sein Seelenheil auszuschaffen, so weit es geschehen kann ohne Zwang, unbeschadet seiner Freiheit. Das ganze göttliche Walten ist so beschaffen, daß es dem Menschen jede mögliche Hülfe darbietet um das Gute zu thun und das Böse vermeiden zu können, so weit es geschehen kann, ohne den Menschen zu einer Maschine zu machen oder ihm seine moralische Verantwortlichkeit zu nehmen.“ (Wesley's Predig. Band II, p. 251). In der physischen Welt erscheint die göttliche Regierung als Bestimmung (determinatio), in der ethischen dagegen vorzugsweise als Leitung (directio) in Beziehung auf das Gute, und als Zulassung (permissio) in Beziehung auf das Böse (Ps. 83, 2—10); in der physischen Welt ist der göttliche Wille absolut, in der ethischen nur relativ bestimmend, indem nach Gottes Willen die persönliche Freiheit erhalten bleiben soll. Auf dem metaphysischen und physischen Gebiet ist der Mensch entschieden von Gottes Gaben und Fügungen abhängig, auf dem ethischen hingegen, wo es sich um den Gebrauch und um die Anwendung des Anvertrauten handelt, ist er ebenso entschieden frei, doch mit der Einschränkung, daß er nicht alles Böse, was er oft zu thun gedenkt, ausführen kann, weil Gott es nicht zuläßt, ihn daran verhindert. So kann nichts in der Welt ohne Gottes Willen oder Zulassung geschehen, und giebt es daher keinen Zufall. Dieses Ineinander von Abhängigkeit und Freiheit der persönlichen Kreatur bei der Weltregierung ist für uns ein geheimnißvolles aber nichts destoweniger ein durch die Erfahrung und Schrift bezeugtes.

Die Scholastiker fügten zur Erhaltung und Regierung noch einen dritten Act der göttlichen Providenz, nämlich den der Mitwirkung (concursus). Diese Unterscheidung wurde auch durch Quenstedt, Buddeus, Baumgarten und andern lutherischen Dogmatikern aufgenommen. Die Mitwirkung Gottes wurde auf die

Handlungen der persönlichen Kreatur bezogen. Um nun dem Einwurf zu begegnen, daß Gott so auch zu den bösen Handlungen mitwirke, sagte man, Gott unterstütze bloß die Kraft zum Handeln, habe aber an der bösen Willensentschließung des Handelnden keinen Antheil, er bestimme weder den Gebrauch der Kraft, noch die Form der Handlung. Nach Philippi soll durch die Lehre von der göttlichen Mitwirkung der Annahme vorgebeugt werden, als ob die erhaltende Thätigkeit Gottes nur die Substanzen, Kräfte und allgemeinen Gesetze des Universums erhalte, ihre Entwicklungen, Veränderungen und Handlungen aber sich selbst überlasse; es werde dadurch der Erhaltungslehre ihre rechte Lebendigkeit gewahrt. Chemnitz, Calov, Morus, Gerhard, Reinhard reihten diese Lehre in diejenige von der Erhaltung und Regierung ein. Bretschneider hält dieselbe für überflüssig, weil zwischen der Erhaltung der Kräfte und der göttlichen Mitwirkung bei den Handlungen der Menschen kein Unterschied besteht. Der Begriff des Concursus fällt nach ihm mit demjenigen der göttlichen Zulassung zusammen.

Nach unserer Definition der göttlichen Regierung, daß dieselbe alle Ereignisse in der Menschenwelt, somit auch deren Handlungen, umschließe, möchten wir die Lehre von der göttlichen Mitwirkung blos als eine Ergänzung von der Lehre der Weltregierung betrachten.

Objecte der Vorsehung. Die göttliche Vorsehung erstreckt sich über Alles, was in der Welt ist, über das Größte, wie über das Kleinste, über das Ganze, wie über das Einzelne, und zwar wird dieselbe den Geschöpfen je nach dem Maß ihrer Empfänglichkeit zu Theil. So unterscheidet man eine allgemeine, specielle und speciellste Vorsehung, die erste offenbart sich im Reiche der Natur, die zweite im Reiche der vernünftigen Kreatur und die letzte im Reiche der gläubigen Kreatur. In Beziehung auf die Menschheit, sagt ein frommer Schriftsteller, daß die Vorsehung dieselbe in einem dreifachen Kreis umgiebt, im äußersten ist das ganze Menschengeschlecht, im zweiten die Christenheit und im dritten sind die Kinder Gottes eingeschlossen. Ein besonderer Gegenstand der göttlichen Vorsehung ist der Lebensgang und das Schicksal des Menschen. Ueber dem Eintritt ins Leben und über dessen Entwicklung waltet die Vorsehung (Ps. 139, 13—16; 71, 6; Jes. 41, 4; Spr. 5, 21; 20, 24; Ps. 73, 24; Jes. 48, 17); wie in

den Freuden, so ist auch in den unverschuldeten oder verschuldeten Leiden die erziehende Vaterhand (Röm. 2, 4; Jes. 14, 3; 60, 20; Ebr. 12, 6. 10); wie der Eintritt, so steht auch der Ausgang in des Herrn Hand (Hiob 14, 1—6; Ps. 139, 16; Apg. 17, 25). Es wurde viel darüber gestritten, ob die Schrift lehre, daß Gott jedem Menschen ein unüberschreitbares Lebensziel vorgeschrieben habe, oder ob dasselbe durch den Menschen geändert werden könne. Hollaz, Quenstedt u. A. verwerfen die Meinung, daß der Tod durch ein unabänderliches Dekret Gottes vorherbestimmt sei, sie betrachten den Tod als Folge eines bedingten Rathschlusses. Buddeus nimmt an, Gott habe zwar jedem Menschen sein Lebensziel gesetzt, aber nicht nach einem absoluten Rathschluß, sondern nach dem Laufe der Natur, und zwar so, daß er in einzelnen Fällen diesen Lauf aufheben, das Leben verlängern oder den Tod bescheunigen könne. Nach Matth. 6, 27 und Luc. 12, 25 besitzt der Mensch keine Macht, das ihm von Gott bestimmte Lebensziel zu überschreiten, wohl aber vermag es der Herr, wenn es zu seiner Ehre dient, zu verlängern, der Mensch dagegen kann es durch Mißbrauch verkürzen.

Manche reden zwar von einer Vorsehung, welche sich auf das Weltall als auf ein großes Ganzes beziehe, leugnen dabei aber eine specielle Vorsehung, welche das Große wie das Kleine, das Einzelne wie das Ganze, das Individuum wie das Menschengeschlecht umfaßt. So sagt schon Cicero (de nat. deor. II. 66): „Die Götter sorgen für das Große, um das Kleine kümmern sie sich nicht.“ Eine solche besondere bis ins Kleinste sich erstreckende Vorsehung wäre, sagen die Gegner, überflüssig und Gott unangemessen. Fürs Erste muß man nicht vergessen, daß Groß und Klein bloß menschliche, subjective Begriffe sind, daß wir nicht im Stande sind zu bestimmen, wo für Gott das Kleine anfängt und das Große aufhört. Fürs Zweite möchten wir fragen, wie eine Regierung des Weltganzen möglich sei, ohne daß sie sich auch auf alle die Theile erstreckt, aus denen das Weltganze besteht. Zudem lehrt uns die Erfahrung, daß oft die scheinbar kleinsten Dinge Ursachen zu den größten Wirkungen geworden sind. War es Gott nicht unwürdig auch scheinbar Kleines zu schaffen, so ist es seiner noch viel weniger unwürdig auch für dasselbe zu sorgen. Ja, wir glauben, daß gerade darin die Erhabenheit und Größe der göttlichen

Weltregierung bestehe, daß sie auch das Kleinste umschließt. Außerdem ist sie ausdrückliche Lehre des Herrn.

Die göttliche Vorsehung bedient sich bei den Menschen theils der natürlichen Mittel, der gewöhnlichen Kräfte der Natur, theils der übernatürlichen, der Gnadenmittel.

Einwendungen gegen die Vorsehung. Wie gegen die specielle, so erheben sich auch gegen die allgemeine Vorsehung Zweifel und Einwendungen und wird dieselbe auf verschiedene Weise bestritten.

Nach dem Deismus ist die Welt sich selbst, ihrem eigenen Mechanismus überlassen. Alles geht seinen bestimmten Gang und entwickelt sich nach den ewigen, natürlichen Gesetzen. Eine göttliche Vosehung ist nach dieser Anschauung überflüssig. — Eine solche Passivität des Schöpfers gegenüber der Schöpfung widerspricht aber vollkommen der in der Schöpfung und Schrift geoffenbarten Liebe Gottes; auch lehrt die Erfahrung, daß solche Veränderungen in der Welt vorgekommen sind, welche dem gewöhnlichen Laufe der Dinge so entgegen waren, daß sie ohne das Eingreifen und die Leitung der göttlichen Vorsehung den Weltlauf gestört hätten.

Verwandt mit dem Mechanismus ist der Fatalismus. Dieser beruht auf der Wahrnehmung einer unsichtbaren Allmacht, welche sich im Reiche der Natur und der Menschen offenbart und deßwegen nicht als göttlich anerkannt wird, weil man die weise Absicht der heiligen Liebe verkennt. Alles, selbst Gott nicht ausgenommen, steht unter dem Verhängniß; Alles ist diesem Gesetz blinder Naturnothwendigkeit unterworfen. Der Fatalismus schlägt so um in Pantheismus. Es wird hierdurch die einseitige und starre Auffassung der Allmacht, nicht nur die göttliche Liebe, sondern das freie, persönliche Leben Gottes überhaupt, sammt der menschlichen Freiheit aufgehoben. Diese Anschauung scheitert somit an den unzähligen Bezeugungen der freien Liebe des lebendigen Gottes und an dem unleugbaren Bewußtsein persönlicher Freiheit.

Der Casualismus, das direkte Gegentheil des Fatalismus, setzt an die Stelle der Providenz den blinden Zufall. Ohne sich dabei etwas Vernünftiges denken zu können, schreibt diese Anschauung Alles, was in der Natur und im Menschenleben

geschieht, dem bloßen Zufall, der blinden Willkühr zu. Die Freiheit wird hier zur Gesetzlosigkeit. Diese höchst oberflächliche Betrachtungsweise muß aber jedem nur einigermaßen tieferen Blick in das Weltleben als unhaltbar und unvernünftig erscheinen, und an der tausendfältig geoffenbarten ewigen Weisheit des persönlichen Gottes zu Schanden werden.

. Dem Mechanismus fehlt zum wahren Gottesbegriff vor Allem die wahre Liebe, dem Fatalismus besonders das wahre Leben und die wahre Freiheit, dem Casualismus die Weisheit und Persönlichkeit Gottes, weßhalb bei ihnen keine Rede von einer Vorsehung sein kann und sie sich mit einem lebendigen Glauben an den lebendigen Gott, als an den Schöpfer in keiner Weise vereinigen lassen.

Einen anderen Anhaltspunkt glauben die Gegner der Vorsehungslehre darin gefunden zu haben, daß sie sagen, die Menge der in der Welt vorhandenen Uebel lasse sich mit einer göttlichen Vorsehung durchaus nicht vereinigen. Derselben Einwendung begegneten wir schon beim Schöpfungsbericht in dem es heißt, daß Gott Alles sehr gut erschaffen habe; der scheinbare Widerspruch wurde insofern gehoben, daß wir das physische vom moralischen Uebel ableiteten, beides als später Eingetretenes und das erstere als erzieherisches Mittel nnd negatives Heilmittel des letzteren betrachteten. In der Hand der Vorsehung wird das physische Uebel für diejenigen, welche in Gottes Ordnung eingehen und sich seiner Führung anvertrauen, also geleitet, daß es ihnen zum wahren Wohl, zum sittlichen Guten, zum Heil verhilft (Röm. 5, 3—5; 2 Cor. 4, 17; Ebr. 12, 5—11). Hinsichtlich des vermeintlichen Glücks der Gottlosen, ist nicht zu vergessen, daß der Mensch nur sieht, was vor Augen ist, wie oft die äußere Moralität eines Menschen, so ist das Glück der Gottlosen nur trügerischer Schein (Ps. 37, 1. 2; 73, 17—21; Hiob 21, 16—22; Jes. 48, 22; 57, 21).

Eine andere wichtige Frage ist die, wie verhält sich die Vorsehung zur menschlichen Freiheit, zum guten Verhalten derselben, insbesondere zum Gebet und zum schlechten Verhalten der Freiheit, zum Bösen. Welchen Antheil hat die Vorsehung an den guten und bösen Handlungen. Sie bietet dem Menschen alle Mittel und

Gelegenheit zum Guten an und überläßt dann die Anwendung derselben seiner freien Willensentscheidung (Jos. 24, 15; Luc. 8, 5—15; 13, 6—9). Unser Mitwirken zur Realisirung des Guten geschieht daher nicht ohne die Vorsehung, sondern nach dem Plan derselben, indem Gott auf diese Weise mittelbar wirken will (Jer. 48, 10; Phil. 2, 12. 13. 16; 1 Cor. 15, 58); auch macht unser Wirken die Vorsehung nicht überflüssig, weil ohne diese jedes Wirken uns unmöglich wäre. Die Gebetserhörung kann deßwegen nicht im Widerspruch mit der Vorsehung sein, weil das Gebet selbst eine Frucht des Geistes ist, durch dessen Macht der Herr die Herzen lenket; zudem erhört der Herr die Gebete nur insoweit, als sie seinem Weltplan entsprechen, daher ist die Bedingung für die Erhörung das Glauben und das Beten im Namen Jesu, d. h. in Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes. Die Gebetserhörung ist wie der freie Wille in den göttlichen Weltplan mit aufgenommen, die rationalistische Einwendung, daß das Gebet den Weltplan nicht ändern könne, trifft daher nicht zu, indem es hier gar keiner Veränderung des Weltplanes bedarf.

Hinsichtlich des Bösen haben wir bei der Lehre vom Concursus bereits bemerkt, daß Gott nur die Kraft zum Handeln erhalte, die böse Handlung dagegen nur zulasse. Gott schuf den Menschen, dessen Fall zum Voraus wissend, der Keim der Sünde liegt aber nicht in deren Möglichkeit, sondern in der Abkehr des Geschöpfes von seinem Gott (Jak. 1, 13—15). Nachdem die Möglichkeit des moralischen Uebels zur Wirklichkeit geworden, sorgt die göttliche Vorsehung dafür, daß das Böse entweder durch die Erlösung aufgehoben werden, oder nur innerhalb einer bestimmten Schranke geschehen kann, und daß das Böse endlich, wenn als böser Same zur ausgereiften Frucht des Bösen geworden ist, im Gericht vertilgt wird. Hierin beweist sich gerade die Vorsehung als göttlich groß, daß der heilige Wille trotz dem Bösen durch den Weltlauf vollzogen wird und in der endlichen Verklärung der Welt zu seiner Vollendung kommt; daß sogar oft das Böse so geleitet wird, daß Gutes daraus hervorgeht (1 Mos. 50, 20; Röm. 8, 28), und auf diese Weise statt den Weltplan zu zerstören, zu dessen Verwirklichung beitragen muß.

Vom Standpunkt eines lebendigen Gottesglauben und der

Glaubenserfahrung vermögen wir nun von der Vorsehung allerdings so viel zu sagen, daß sie heilig, recht und gut ist, und daß alle ihre Wege eitel Güte und Wahrheit sind, bei denen die Gottes Zeugnisse halten, und daß einst am Ende der Tage diese Glaubenserkenntniß durch die Weltvollendung als ewige Wahrheit vollkommen gemacht und bestätigt werden wird.

Wir haben bereits gezeigt, wie sich aus dem Schöpfungsbegriff derjenige der Vorsehung ergiebt, die Möglichkeit derselben liegt in der schöpferischen Allmacht und Weisheit, die Wirklichkeit in der schöpferischen Liebe, und die Nothwendigkeit im Schöpfungszweck des heiligen Liebeswillen. Führt uns eine vernünftige Weltbetrachtung zur Annahme einer Schöpfung und Vorsehung, so wird dieselbe durch das klare Schriftzeugniß bestätigt und zur völligen Gewißheit.

Der Schriftbeweis für die Vorsehung. Die heilige Schrift ist das Buch der Vorsehung, weil sie als das Buch der Offenbarung das Wirken und die Thaten des lebendigen Gottes erzählt und so durchgehends die göttliche Vorsehung bezeugt. Alles was in der sichtbaren und unsichtbaren Welt vor sich geht, wird in der Schrift auf Gott zurückgeführt (Ps. 104, 1—33; 147, 2—20). An die Schöpfungsgeschichte reiht sich im alten Testament diejenige der Erhaltung und Regierung d r Welt in den Berichten von der Errettung des Noah, von der Sprachverwirrung zu Babel um menschlichem Hochmuth und der damaligen Gottvergessenheit zu steuern. Die ganze Geschichte Israels, von Abraham bis auf Christum ist nichts anderes als eine fortlaufende Geschichte der Vorsehung, die Theophanieen, Engelerscheinungen und Wunder sind thatsächliche Beweise von der natürlichen Fürsorge Gottes. Im Buch Hiob, im Prediger Salomo und 73. Psalm ist die Lehre von der Vorsehung das Hauptthema und Gegenstand tiefer Forschung, welche die Gewißheit und Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung zum Resultat hat. In der welterlösenden Offenbarung Gottes in Christo, in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, in seinem Tod und in seiner Auferstehung findet die Lehre von der göttlichen Vorsehung ihren vollkommensten, herrlichsten Ausdruck. Das fleischgewordene Wort ist die Erscheinung der ewigen Vorsehung selbst. Von dieser großen Gottesthat aus kann die Menschheit

auf die Vergangenheit als auf eine zweckvolle zurückblicken und hoffnungsvoll im Glauben auf eine zweckerfüllende Zukunft schauen. Jesus selbst bezieht sammt seinen Aposteln die Existenz und das Leben der Welt, besonders des Menschen auf die göttliche Vorsehung (Matth. 6, 25—34; Apg. 14, 16. 17; 17, 15—28; Jak. 1, 17). Die Schrift fordert zum Gebete auf um Mittheilung des Guten und Abwendung des Uebels, und verlangt dabei unbedingtes Vertrauen in die Leitung und Ergebung in die Führung Gottes; ohne eine göttliche Vorsehung hätte eine solche Aufforderung keinen Sinn, noch eine Berechtigung und würden ebenso alle Verheißungen, Drohungen und Prophezeihungen ihre Bedeutung und ihren Werth verlieren.

Die Vorsehung wird in der Schrift nie so gelehrt, wie Manche gemeint haben, daß daraus verderbliche Folgen entstehen könnten; denn sie macht davon immer gleich die praktische Anwendung und zeigt dadurch, wie diese Lehre aufzufassen und zu verstehen sei. Die Vorsehung wird durch zahlreiche Bibelstellen nach allen Seiten hin beleuchtet und bestätigt.

a. Die Erhaltung der Erde ist schon dem geretteten Noah verheißen (1 Mos. 8, 21. 22; Jes. 54, 9), und in dem über Noah und seine Söhne ausgesprochenen Segen enthalten (1 Mos. 9, 1. 7), und wird bestätigt durch Ps. 36, 6—13; 104, 13—16; 145, 15. 16; 147, 8. 9. 14; Jes. 55, 10; Matth. 5, 45; 6, 11. 26. 28. 30. Hieher gehört ebenfalls die wunderbare Errettung Mosis, die Erhaltung Jakobs und seiner Söhne und des Volkes Israel in der Wüste, sowie Daniels, und der drei Männer im Feuerofen, die alt- und neutestamentlichen Wunder überhaupt, welche die Erhaltung des menschlichen Lebens bezweckten, so z. B. die wunderbaren Speisungen und Krankenheilungen Jesu.

b. Die göttliche Weltregierung erhellt schon aus den Stellen, wo Gott König, Herr aller Herrn und Herrscher der Welt genannt wird (2 Mos. 15, 18; 5 Mos. 10, 17; Ps. 8, 10; 22, 29; 97, 1). Sie wird ferner ausdrücklich gelehrt in 1 Chron. 29, 11. 12; Hiob 37, 12; Ps. 9, 9; 33, 10; 66, 7; 67, 5; 78, 72; 104, 19—30; 147, 5; Klagel. 3, 37; Apg. 17, 26).

c. Für die allgemeine Vorsehung (providentia generalis) gelten die bereits angeführten Stellen von der Erhaltung und Regierung der Welt im Allgemeinen. Eine besondere (providentia

specialis) und eine bis auf das Kleinste und auf den einzelnen Menschen sich erstreckende, besonders dem Frommen zutheilwerdende Vorsehung (providentia specialissima) wird nicht nur aus den Schicksalen ganzer Völker, welche nach dem prophetischen Worte (Jes. 13—24) eingetroffen sind, sondern auch aus der Führung des alt- und neutestamentlichen Volkes und jedes Kindes Gottes klar (2 Mos. 12—21; Apg. 2), in der Geschichte der Erzväter und der Propheten wird die Verheißung des Herrn, daß er sie leiten und behüten wolle (1 Mos. 12, 1; 28, 15; 2 Mos. 33, 14; Jes. 48, 17) auf die mannigfaltigste und herrlichste Weise erfüllt. David hat von der väterlichen Fürsorge Gottes so Vieles erfahren, daß sein 23. Psalm die schönste Lobeserhebung der göttlichen Vorsehung ist. Der leiseste Zweifel an einer Vorsehung, die sich auf das Kleinste und das einzelne Menschenkind erstreckt, muß vor dem Wort des Herrn völlig weichen, wenn er sagt, daß kein Sperling auf die Erde falle ohne unsern Vater und daß alle Haare auf unserm Haupte gezählet sind. Wesley sagt über die Stelle: „Dieser starke Ausdruck schließt nicht nothwendig in sich, daß Gott wirklich im wörtlichen Sinne alle Haare, die auf den Häuptern seiner Geschöpfe sind, zähle, sondern es ist ein sprichwörtlicher Ausdruck, der sagt, daß Alles, auch das Kleinste und Unbedeutendste in den Augen der Menschen, doch ein Gegenstand der Sorgfalt und Vorsehung Gottes sei.“ [1]

Die Lehre der Kirche von der Vorsehung. Die geschichtliche Entwicklung dieser Lehre gehört zu derjenigen der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, von der Schöpfung und den göttlichen Heilsrathschlüssen. Die verschiedenen Zeitalter der Theologie haben sich immer mehr oder weniger mit der Begriffsbestimmung der Vorsehung befaßt. Besonders waren es die Fragen über das Verhältniß der Providenz zum Bösen und zur menschlichen Freiheit, welche schon sehr früh und am ausführlichsten behandelt wurden. So giebt Clemens dem Bösen durch die Vorsehung eine Zweckbeziehung auf das Gute, und Origenes sagt, daß Gott die vernünftigen Wesen nach seiner Vorsehung in solche Lagen versetze, daß das in ihnen schlummernde Böse zum Bewußtsein

[1] Wesley's Predigten Band II. p. 251.

gebracht und dadurch die endliche Heilung herbeigeführt werde. Die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes bezeichnet er als den letzten Zweck der erziehenden Weltleitung, läßt aber in seinem Buche (περὶ ἀρχῶν) die Frage über die endliche Vertilgung des Bösen unentschieden. Der Gnostiker Marcion bezieht die Vorsehung auf die an Christum Glaubenden und setzt diejenigen, welche nicht in die Gemeinschaft mit dem Erlöser eingehen, unter die Regierung des Demiurgos. Basilides bezeichnet die Vorsehung als etwas den Geschöpfen mit der Schöpfung selbst Eingepflanztes und läßt den Anstoß der Entwicklung von dem Demiurgos ausgehen. Die scholastischen Theologen des 12. Jahrhunderts behandelten diese Lehre in den Kapiteln vom göttlichen Willen, der Präscienz und der Prädestination, desgleichen die Reformatoren. Einstimmig behaupteten sie die menschliche Freiheit und daß die Ursächlichkeit des Bösen nicht in Gott liege. Peter Lombardus sagt, man könne nicht sagen: ‚Gott will, daß das Böse geschehe, noch er will, daß das Böse nicht geschehe, sondern man müsse sagen: Gott will nicht daß das Böse geschehe‘.[1] Anselm definirt das Böse nicht nur als Negatives, sondern als eine Privation und könne daher nicht aus Gott abgeleitet werden, weil nur das Positive, das Gute, seine Ursächlichkeit in Gott habe. Bei Thomas von Aquino erscheint das Böse, ähnlich wie bei Lactanz, als nothwendig zur Darstellung der göttlichen Harmonie des Universums. Luther zieht aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens die Folgerung, daß Alles nach einer unbedingten Nothwendigkeit geschehe und Zwingli sagt sogar, daß Gott der Urheber des Bösen wie des Guten sei,[2] behauptet aber dabei, daß die göttliche Vorsehung weder dieses noch jenes Verbrechen veranlaßt habe. Die neuere gläubige Theologie hält in richtiger Auseinanderhaltung zwischen Vorsehung und Vorherbestimmung das Böse für das absolut Nichtseinsollende, weder als die nothwendige Folie des Guten, noch als das im Willen der Vorsehung Begründete.

Da es ein so allgemein christlicher Glaubensartikel ist, so tritt er mehr in den Katechismen als in den Symbolen hervor. Im kleinen lutherischen Katechismus werden in der Erklärung des ersten

---

[1] Sententiarum C. I, dist. 46. [2] de providentia VI.

Artikels vom apostolischen Glaubensbekenntniß einzelne Momente der Vorsehungslehre hervorgehoben, ohne jedoch den Begriff der Vorsehung genauer und umfassend zu bestimmen. Ebenso kommt in Melanchthon's Locis in dem Artikel über die Schöpfung nur Einiges über die Vorsehung vor. In dem Heidelberger Katechismus (Nr. 26, 27 und 28) sowohl, als in dem helvet., gall. und belg. Bekenntniß ist dagegen die Lehre von der Vorsehung ausführlicher enthalten. Wie im Heidelberger Katechismus, so wird auch im puritanischen Bekenntniß [1] die Vorsehung als die Erhaltung und Regierung der Welt bezeichnet, wobei im letzteren Symbolum auch noch der Zweck der Vorsehung näher bestimmt wird.

Die Lehre von der göttlichen Vorsehung ist für unser Glaubensleben von höchster Wichtigkeit. Unser unbedingtes Vertrauen zu Gott, unser Trost in Gott und unsere Dankbarkeit gegen Gott, unsere lebendige Gottesverehrung und unser kindlich gläubiges Gebet steht oder fällt mit dieser Lehre; denn wo nur höchstens ein Zusehen, aber keine Vorsehung Gottes ist, wenn Gott sich um die Welt und um die Menschen nicht bekümmert, so ist es, als ob kein Gott für uns da sei. Der Heidelberger Katechismus drückt die hohe Bedeutung dieser Lehre für unser christliches Leben sehr schön aus in der Antwort auf die Frage nach dem Nutzen der Erkenntniß von der Schöpfung und der Vorsehung Gottes, indem es dort heißt: ‚Daß wir in aller Widerwärtigkeit geduldig, in Glückseligkeit dankbar und aufs Zukünftige guter Zuversicht zu unserm getreuen Gott und Vater sein sollen, daß uns keine Kreatur von seiner Liebe scheiden wird‘. [2]

Von der Betrachtung des Ursprungs der Kreatur, des dreieinigen Gottes als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, schreiten wir im 3. Abschnitt des ersten Haupttheils zur Betrachtung der vernünftigen Kreatur, insbesondere des Menschen.

---

[1] Die Werke der Vorsehung sind Gottes heiligste, weiseste und mächtigste Erhaltung und Regierung aller seiner Geschöpfe und die Anordnung derselben zu seiner Verherrlichung. [2] Heidelberger Katechis. Nr. 28.

3. Abschnitt.

Lehre von der vernünftigen Kreatur, insbesondere vom Verhältniss des Menschen zu Gott.

Die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt erhält erst durch solche Wesen einen vollendenden Ausdruck, welche fähig sind, diese herrliche Offenbarung des unsichtbaren Gottes zu begreifen und ein höheres göttliches Leben, welches ihnen der Schöpfer mittheilen will, in sich aufzunehmen. Ohne die vernünftige Kreatur würde der Schöpfung gleichsam das lebendige Bindeglied zwischen ihr und dem Schöpfer fehlen. Der Herr schuf daher solche gottverwandte Wesen, die Engel und Menschen, zu Zeugen und Erben seiner Herrlichkeit in der unsichtbaren und sichtbaren Welt.

Wollen wir nun von der Kreatur Gottes einen möglichst vollkommenen Begriff erhalten, so dürfen wir die höchsten Geschöpfe, die Engel, von welchen zudem die heilige Schrift so oft handelt, nicht wie Einige wollten, außer den Kreis unserer dogmatischen Betrachtung stellen. Es zerfällt demnach dieser Abschnitt in die beiden Hauptabtheilungen, der Lehre von den Engeln und derjenigen von dem Menschen oder der Anthropologie.

A. Lehre von den Engeln.

Ueber die Stellung der Engellehre in der Dogmatik war man von jeher verschiedener Ansicht, indem sie die Einen als einen Anhang von der Schöpfungs-, die Andern als einen Theil von der Vorsehungslehre behandelten. Da die Engel geschaffen sind und von der Vorsehung geleitet werden, und sie höher begabte Wesen als die Menschen sind, so hat wohl die Engellehre in der Dogmatik den entsprechendsten Platz nach der Vorsehung und vor der Anthropologie. Außerdem wäre uns u. A. der Sündenfall des Menschen ohne vorherige Betrachtung des Engelfalls ein unauflösliches Räthsel; weßhalb die Engellehre in dieser und anderer Hinsicht nothwendig der Lehre vom Verhältniß des Menschen zu Gott vorausgeschickt werden muß.

§ 48. Das Wesen der Engel im Allgemeinen.

Die Engel nehmen unter den Geschöpfen Gottes hinsichtlich der Zeit ihrer Schöpfung und ihrer Beschaffenheit den ersten Rang ein. Sie sind persönliche Wesen der unsichtbaren Welt, welche zur unmittelbaren Nähe und zum Dienste Gottes berufen sind; demgemäß besitzen sie Erkenntniß, Macht und freien Willen in einem höheren Grade als die Menschen.

Der sadducäische Unglaube, welcher in die Höhe und Tiefe der göttlichen Lebens- und Reichs-Oekonomie nicht zu schauen vermag und daher den Glauben an die Wahrheit einer geistigen Welt und eines geisteskräftigen Leibesleben verloren hat, leugnet die Existenz einer Geisterwelt und somit auch der Engel; diese sind ihm blos ein Produkt der Phantasie, poetische Personificationen göttlicher Kräfte und Wirkungen. Aehnlich weist sie auch Hase und Schleiermacher mehr oder weniger der Poesie, oder dem Aberglauben zu. Strauß hält den Glauben an die Engel mit der modernen Weltanschauung für ganz unvereinbar und die Existenz derselben durch das kopernikanische System sogar für unmöglich erwiesen. Martensen nennt zwar die Engel „geistige Wesen" und sagt, daß die guten Engel im Himmel den Höchsten lobpreisen und als Lichtgeister für die Förderung des Reiches Gottes auf Erden wirken; doch scheint er dieselben mehr als ideelle Mächte zu betrachten, indem er die Beschreibung der Engel nach ihren Gründzügen auf die Ideen, als lebendige Mächte, passend findet.

Das Dasein der Engel kann zwar durch Vernunftgründe nicht streng bewiesen, wohl aber als wahrscheinlich dargestellt werden. In der sichtbaren Welt erblicken wir nämlich bei den Geschöpfen hinsichtlich ihrer Vollkommenheit ein Fortschreiten von der niedrigsten Stufe des Daseins anorganischer Dinge bis zur höchsten Stufe lebendiger persönlicher Wesen. Diese Wahrnehmung führt uns zu der Frage, ob mit dem Menschen diese Stufenleiter abgebrochen sei, und drängt uns den Gedanken auf, daß zwischen dem geistig-leiblichen Menschen und Gott, dem absoluten Geist, höchst wahrscheinlich eine Klasse von Geschöpfen sei, welche ihrem Wesen nach gleichsam eine Uebergangsstufe von der sichtbaren Kreatur zum unsichtbaren Schöpfer, ein Mittelglied zwischen dem Menschen und

dem absoluten Geist sind. Diese Idee liegt den heidnischen Mythologieen mit ihren Halbgöttern zu Grunde. Schon griechische Philosophen, wie z. B. Pythagoras nehmen an, daß auf der großen Stufenleiter der Dinge gewisse Wesen sein müssen, welche unter Gott, aber über den Menschen ständen; bei den Griechen hießen sie Dämonen, bei den Römern Genieen. Während die Wahrheitsidee in den mythologischen Figuren des heidnischen Alterthums karikirt und durch Vernunftschluß das Dasein der Engel blos als möglich und wahrscheinlich dargestellt ist, giebt uns die Schrift klare, bestimmte und zahlreiche Zeugnisse von der Natur und Bestimmung der Engel.

Mit Unrecht wurde jene poetische Schilderung von der Macht Gottes (Ps. 104, 4) auf die Engellehre überhaupt angewandt und jener Schluß daraus gezogen, daß die Engel überall, wo sie vorkommen, wie dort blos personificirte Kräfte Gottes seien; denn es ist heutzutage ein unbestreitbares Resultat der Exegese, daß in der Schrift wirkliche, persönliche Erscheinungen und Handlungen der Engel berichtet sind, wodurch die Persönlichkeit dieser gottverwandten Wesen ebenso wie die Persönlichkeit Gottes verbürgt wird.

Der ältere Rationalismus behauptete, Jesus und seine Apostel hätten sich in der Engellehre nur zu den Vorstellungen ihrer Zeitgenossen herabgelassen, ohne an die Wirklichkeit solcher Wesen selbst zu glauben. ‚Wie wir z. B. von Feen und Geistererscheinungen reden, ohne an deren Wirklichkeit zu glauben, so hätten‘, sagt Schleiermacher (Glaubensl. I, § 42), ‚auch Jesus und seine Apostel von den Engeln reden können, ohne von ihrem Dasein überzeugt zu sein‘. Durch eine solche Anschauung wird jedoch nicht nur die Lehrweise Jesu und seiner Apostel höchst zweideutig, sondern auch der Wahrheitsinhalt ihrer Worte sehr zweifelhaft. Nirgends finden wir im neuen Testament eine solche verderbliche Schonung irrthümlicher und abergläubischer Ansichten. Der Herr straft vielmehr den Unglauben der Sadducäer mit einem: „Ihr irret, und wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes,“ und sagt, daß die Auferstandenen den Engeln Gottes im Himmel gleich sein werden (Matth. 22, 29. 30). Paulus warnt die Colosser vor Heuchlern, welche in Demuth und Geistlichkeit der Engel einhergehen (Col. 2, 18), und seinen Sohn Timotheum ermahnt er vor Gott und

dem Herrn Jesu Christo und den auserwählten Engeln (1 Tim. 5, 21). Das erste Kapitel im Ebräerbrief beruht auf der bestimmten Voraussetzung von dem Dasein der Engel, über welchen der Sohn Gottes als hoch erhaben dargestellt ist. Diese und andere klaren Aussprüche lassen nur zwei Fälle zu, entweder war Christus und seine Apostel von der Wahrheit dessen überzeugt, was sie hier lehrweise vortrugen, oder sie haben ihre Zuhörer mit einer Scheinwahrheit betrogen; dieses Letztere ist aber moralisch unmöglich und somit nur das Erstere annehmbar. Von einer Accomodation kann hier keine Rede sein. Dieses giebt sogar Strauß zu (Glaubensl. I, p. 674), wenn er bemerkt, daß es eine leichte Sache sei, diese Vorstellungen als eigene Ueberzeugung der neutestamentlichen Männer nachzuweisen.

Nach der neueren Kritik haben die Juden die Engellehre erst aus dem Exil von den Persern mitgebracht. Ihres rein menschlichen und heidnischen Ursprungs wegen, würde sie dann allerdings als eine blose Zeitvorstellung aus der Offenbarung und Dogmatik auszuscheiden sein. Es frägt sich aber, ob diese Hypothese exegetisch bewiesen werden kann.

In 1 Mos. 3, 24 ist der Cherub, welcher den Weg zum Baum des Lebens bewahrt, offenbar ein über dem Menschen erhabenes Wesen. Die zwei Begleiter Jehovahs, der dem Abraham im Hain Mamre erschien (1 Mos. 18, 1. 2), werden im folgenden Capitel im ersten Verse Maleakim (Gesandte, Engel) genannt; die Stellung, welche sie in der Erzählung einnehmen, zeigt deutlich, daß sie persönliche, überirdische Wesen sind. Im 1 Mos. 22, 12 spricht der Engel des Herrn zu Abraham: „Nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast deines einigen Sohnes nicht verschont um meinetwillen,“ der Zusammenhang dieser Worte läßt keine andere Deutung zu, als daß hier der Herr selbst in der Gestalt eines Engels erschienen ist; denn in dem Wort „um meinetwillen“ liegt eine direkte Beziehung der Gottesfurcht und des Glaubensgehorsams Abrahams auf den Engel des Herrn selbst; diese Erscheinungsform des Herrn setzt aber voraus, daß es außer Gott und den Menschen noch diese dritte bekannte Klasse von Wesen giebt. Dem Jakob begegneten auf seiner Flucht vor Esau die Engel Gottes (1 Mos. 32, 1), im Ps. 103, 20; 148, 2 werden die Engel des

Herrn, die starken Helden, aufgefordert Gott zu loben. An eine poetische Personification etwa der Sterne, die anderwärts auch Heer Gottes genannt werden (5 Mos. 4, 19; Ps. 33, 6), ist hier deßwegen nicht zu denken, weil der hebräische Ausdruck (מַלְאָךְ — Bote, Gesandte), den Begriff eines persönlichen Wesens in sich schließt. Die beiden Seraphim, welche Jesaias im Tempel sieht (Jes. 6, 2), rufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth," einer derselben berührt die Lippen des Propheten mit der glühenden Kohle und spricht: „Siehe, hiemit sind deine Lippen gerühret ff." (V. 7). Diese persönlichen Handlungen und die Schilderung ihrer Gestalt, die Haupt, Hände und Füße hat, läßt uns in ihnen deutlich persönliche Wesen erscheinen.[1]

Die Engellehre erscheint nach diesen Stellen schon vor dem Exil bereits als festbegründet, und fällt somit jene Hypothese von selbst dahin. Zudem haben die Perser keine erschaffenen Engel, sondern aus Gott emanirte Geister, und übte das göttliche Strafgericht auf die Exulanten einen so tiefeingreifenden Einfluß aus, daß sie mit großer Aengstlichkeit alle heidnischen Elemente von sich fern hielten.

Schriftbeweis für die Engellehre.

a. Namen.[2] Die Engel werden im alten und neuen Testament als Gesandte, Boten dargestellt (1 Mos. 32, 1; 2 Mos. 23, 20; 33, 2; 2 Sam. 24, 16; Sach. 1, 9; Luc. 1, 26; 2, 15;

---

[1] Einige Ausleger wollten das Wort שְׂרָפִים von dem Adjectiv שָׂרָף (4 Mos. 21, 6; 5 Mos. 8, 15) ableiten und mit dem Substantiv שָׂרָף (Jes. 14, 29; 30, 6) identificiren und es mit Schlange übersetzen. Das Adjectiv שרף steht im Pentateuch neben Schlange und heißt brennend, giftig, „giftige Schlange," paßt aber offenbar zu Jes. 6, 2 nicht. Das Substantiv שָׂרָף in Jes. 14, 29; 30, 6 kann nicht dieselbe Bedeutung wie die שׂרפים in Jes. 6, 2 haben, weil ihm keine solche Merkmale beigelegt sind und es mitten unter ganz gewöhnlichen Thieren steht. Es ist vielmehr von dem arabischen: Edler, Vornehmer, Fürst abzuleiten. Diese Bedeutung wird nicht nur sprachlich, sondern auch, wie bemerkt, aus dem Zusammenhang gerechtfertigt. [2] מַלְאָךְ ἄγγελος; — בְּנֵי אֱלֹהִים, מַחֲנֵה אֱלֹהִים, λειτουργικὰ πνεύματα גִּבֹּרֵי כֹחַ

Matth. 18, 10). Diese Bezeichnung wird allerdings in der Schrift verschieden verwandt, so werden z. B. Sturm und Blitz symbolisch Engel genannt (Ps. 104, 4), die Priester, Propheten und Bischöfe heißen auch Engel und selbst Christus, der Engel des Bundes (Haggai 1, 13; Mal. 2, 7; 3, 1; Matth. 11, 10; Marc. 1, 2; Offenb. 1, 20; 2, 1); daraus ist aber nicht zu schließen, daß man unter dem Namem Engel, wo er vorkommt, blos personificirte Naturerscheinungen oder Menschen zu verstehen habe, denn ihre persönliche und höhere Natur liegt in der Bezeichnung: Söhne Gottes, Heere Gottes, dienstbare Geister, starke Helden (Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; 1 Mos. 32, 2; Ps. 148, 2; Ebr. 1, 14; Ps. 103, 20). In der Offenbarung Johannis nennt sich der Engel selbst ein Mitknecht (19, 10; 22, 9). Aus diesen Benennungen geht hervor, daß die Engel wie die Menschen Geschöpfe und zwar nach Col. 1, 16 durch Jesum geschaffen sind.

b. Die Zeit ihrer Schöpfung wird in der Schrift nicht erwähnt und läßt sich daher nichts mit Bestimmtheit darüber sagen. Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, die meisten Socinianer und Arminianer nehmen nach Hiob 38, 7 an, daß sie schon vor der Erschaffung der Welt existirten, weil sie in jener Stelle als Zeugen der Schöpfung angeführt sind. Augustin, Lombardus und andere lateinische Kirchenväter, ebenso Calov, Baumgarten, viele Lutheraner und Reformirte nehmen dagegen den ersten, Andere den zweiten, den dritten, ja sogar den achten als ihren Schöpfungstag an; jedenfalls ist derselbe vor die Erschaffung des Menschen zu setzen, da sie nach der Schilderung Hiobs den Schöpfer lobten, ehe der Mensch existirte und wohl anzunehmen ist, daß ihr Fall vor dem sechsten Tage stattfand.

c. Ihre Namen, welche meistens Amtsnamen sind, deuten ebenfalls auf das Amt der Engel hin: daß sie in ihrem ursprünglichen Verhältniß als Gottessöhne und Diener den Thron Gottes umgeben (Hiob 1, 6; 2, 1; 4, 18; 5, 1; 15, 15; 38, 7; Jes. 6, 3; Dan. 4, 14; Luc. 9, 26; 20, 36; Matth. 6, 10), den Schöpfer anzubeten, und seine Werke zu preisen (Hiob 38, 7; Ps. 103, 20), und im unsichtbaren und sichtbaren Reich Gottes die Befehle des Herrn zu erfüllen (1 Mos. 3, 24; Jes. 6, 1; Dan. 7, 10; Ebr. 2, 2; Offenb. 7, 11).

d. Ihrem hohen Beruf und ihrer ausgedehnten Wirksamkeit entspricht das überirdische Wesen und die über die Menschen erhabene Natur der Engel. Ihre wesentlich bleibende Natur und Eigenthümlichkeit wird durch den Ausdruck ‚Geister‘ (πνεύματα, Ebr. 1, 14) bezeichnet, wodurch ihnen zwar nicht alle und jede Körperlichkeit, wohl aber eine irdische, menschliche Leiblichkeit, und ein von den irdisch-räumlichen Bedingungen abhängiges Leben abgesprochen wird (Luc. 24, 39). Ihr Lebens-Organismus stellt ein wunderbares Organ der Kraft und der Unverweslichkeit dar (1 Cor. 15, 43. 50), weßhalb sie als Geister dem leiblichen und geistigen Tod nicht unterworfen sind, dem verklärten Leibe der Auferstandenen verglichen werden (Luc. 20, 36; Matth. 22, 30), keine leibliche Hemmnisse ihnen entgegen treten und sie ihre Ortsveränderung mit einer für uns unmeßbaren Geschwindigkeit vollziehen können (Apg. 12, 7—11; Luc. 2, 13. 15).

Die meisten Kirchenväter, ebenso die zweite Synode zu Nicäa (787) schreiben den Engeln einen Körper zu, welcher aus einer ätherischen, lichtähnlichen Materie bestehe, was aus Matth. 28, 3; Luc. 2, 9; Marc. 16, 5; Apg. 1, 10; 2 Cor. 11, 14 hervorzugehen scheint. Das vierte lateranensische Concil (1215) spricht ihnen dagegen alle Körperlichkeit ab, dem die Scholastiker und die älteren lutherischen Dogmatiker beistimmen. Die neuere gläubige Theologie nähert sich wieder mehr der ältern Anschauungsweise und schreibt den Engeln einen pneumatischen, geistigen Leib zu. Da die Schrift nur ein negatives Zeugniß giebt, daß ein Geist nicht Fleisch und Bein habe, und die physische Natur blos durch das Wort ‚Geist‘ bezeichnet wird, so kann dieser Punkt von keiner dogmatischen Bedeutung sein und läßt sich nichts Definitives darüber aussagen, wohl aber die Meinung der meisten Kirchenväter und Neueren als die wahrscheinlichste und begründetste annehmen.

Als persönliche Wesen besitzen die Engel Erkenntniß, Macht und freien Willen und zwar in einem höheren Grade als die Menschen (2 Sam. 14, 20). Ihr Wissen ist aber kein vollkommenes, allumfassendes, da unter Anderem der Tag des Gerichtes auch ihnen unbekannt ist (Matth. 24, 36). In Psalm 103, 20 heißen sie starke Helden, in 2 Theff. 1, 7 Engel der Kraft; doch ist auch ihre Macht eine beschränkte und wenn sie

Wunder verrichten, so geschieht dies, wie bei den Menschen nur unter dem göttlichen Beistand (Matth. 28, 2; Apg. 12, 7. 10). Ihre Freiheit, welche von Anfang an Alle besaßen, bestand ohne Zweifel darin, daß sie zwischen Gut und Böse wählen konnten, wodurch ihr Fall möglich wurde.

In unzählbarer Menge wurden sie von Gott zu gleicher Zeit erschaffen (1 Mos. 32, 1, 2; 5 Mos. 33, 2; Ps. 68, 18; Dan. 7, 10; Luc. 2, 13; Matth. 26, 53; Ebr. 12, 22; Offenb. 5, 11), da sie als geschlechtlose Wesen sich nicht wie die Menschen durch Fortpflanzung allmälig vermehrten (Matth. 22, 30).

Sind die Engel ihrem ursprünglichen Wesen nach von gleicher Beschaffenheit, so findet doch hinsichtlich ihrer Würde, ihres Berufes und ihrer Begabung ein Rangunterschied unter ihnen statt, welchen wir aber nicht zu ermitteln vermögen. Diese Ordnung und Gliederung wird durch die verschiedenen Namen und Bezeichnungen, welche ihnen die Schrift giebt, angedeutet, indem wir darin von einem Engel Gabriel und Michael (Luc. 1, 26; Jud. 9), Cherubim und Seraphim (1 Mos. 3, 24; Ps. 18, 11; 80, 2; Hes. 1, 10; Offenb. 4, 7; Jes. 6, 2. 6), von Erzengeln (1 Thess. 4, 16; Jud. 9), von Thronen, Herrschaften, Fürstenthümern, Obrigkeiten und Gewalten (Röm. 8, 38; Eph. 1, 21; 3, 10; Col. 1, 16; 1 Petr. 3, 22). Dieser Unterschied wird von Hofmann in seinem ‚Schriftbeweis‘ bestritten, jene Benennungen bezeichnen nach ihm nur die verschiedenen Beziehungen der Engel zu Gott und der Welt; nach unserer Ansicht ist aber gerade hierin ihre Rangordnung begründet, und hätten ohne dieselbe die verschiedenen Namen keine eigentliche wahre Bedeutung. Wenn dagegen Hahn in seiner ‚Theol. des N. T.‘ eine bestimmte Reihenfolge der einzelnen Engelklassen im neuen Testament zu finden meint, so ist dies eine gewagte Behauptung.

Ausführlicher und bestimmter als von der Rangordnung der Engel handelt die Schrift von einem ethischen Unterschied, welcher zwischen den Engeln herrscht, indem sie von guten und bösen redet. Mit diesem innern Unterschied ist nun nothwendig auch eine verschiedene Stellung, ein Verhältniß des Gegensatzes bei den Engeln eingetreten, welches sich von Anfang unserer Welt- und Heilsgeschichte dem Menschen bemerkbar machte.

§ 49. Das Wesen der Engel im Besonderen, oder Lehre von den guten und bösen Engeln.

1. Die guten Engel.

Diejenigen, welche vom Prüfungsstande in den unveränderlichen Stand der bewährten Guten versetzt wurden, sind in der Schrift die guten Engel genannt. Sie besitzen außer den bereits erwähnten, noch folgende besondere Merkmale:

Hinsichtlich ihres moralischen Characters werden sie besonders Heilige, deren Wesen und Leben mit dem Vater übereinstimmt (Marc. 8, 38; Luc. 9, 26), Auserwählte (1 Tim. 5, 21) genannt.

Die oft aufgeworfene Frage, ob die guten Engel jetzt noch fallen können, wurde schon von Augustin verneinend beantwortet, denn nachdem sie durch ihren Glaubens- und Liebesgehorsam aus der Prüfung als bewährt hervorgingen, war der Zweck derselben erreicht und weitere Versuchung für die Engel weder nöthig noch möglich.

Mit diesem Stande ihrer vollendeten Heiligkeit ist auch eine derselben entsprechende Seligkeit gesetzt. Als Bewohner des Himmels (Matth. 18, 10; 22, 30; Eph. 2, 2; 3, 10) schauen sie Gottes Herrlichkeit (Dan. 7, 10; Luc. 9, 26; Offenb. 5, 11), und genießen dessen vollkommene Gemeinschaft.

In diesem seligen Schauen begriffen, verehren sie Gottes Majestät und preisen seine Werke. Ihm jauchzten die Kinder Gottes zu bei seiner Schöpfung (Hiob 38, 7), an der Spitze des lobpreisenden Universums stehen die starken Helden (Ps. 103, 20).

Die tiefen Rathschlüsse Gottes sind der Gegenstand ihrer sehnsuchtsvollen Betrachtung, und an der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden nehmen sie lebendigen Antheil, so daß sie sich mit uns über das Wachsthum desselben freuen (1 Petr. 1, 12; Eph. 3, 10; Luc. 15, 10; 1 Tim. 3, 16). Bei der Gründung und allen äußeren Entwicklungsmomenten der Theokratie und des Himmelreiches erscheinen die heiligen Engel als mitwirkende Diener. Durch der Engel Geschäft hat Israel das Gesetz empfangen (Apg. 7, 53; Gal. 3, 19), die Menge der himmlischen

Heerschaaren besingt das Wunder der Menschwerdung des Sohnes Gottes (Luc. 2, 13. 14), der Himmel öffnete sich und die Engel Gottes fuhren hinauf und herab auf des Menschen Sohn bei seiner Flucht, bei seiner Versuchung, seinem Leidenskampf, bei seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Bei der abschließenden Vollendung des Reiches Gottes werden sie den in der Herrlichkeit seines Vaters erscheinenden Menschensohn umgeben und seine heiligen Urtheile vollziehen (Luc. 9, 26; Matth. 16, 27; 13, 49; 25, 31; 2 Thess. 1, 7). So ist die Engelthätigkeit vielfach mit der Offenbarungsthätigkeit verbunden. Nachdem das Himmelreich auf Erden gegründet und die Gemeinde Christi zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit erbaut war, traten die Engelerscheinungen zurück. Durch Christum, unser Haupt, sind sie aber mit den Gläubigen zu einer lebendigen, gegliederten Gemeinschaft zusammengefaßt (Eph. 1, 10. 21; 1 Petr. 3, 22; Ebr. 1, 6; 12, 22—24), und stehen daher zur Gemeinde Gottes auf Erden in einer lebendigen Beziehung und zwar in einem Verhältniß des Schutzes und der Dienstleistung (Ps. 34, 8; Matth. 18, 10; Ebr. 1, 14).

Gegen den Engelschutz und Engeldienst an den Gläubigen wurde von Schleiermacher (Glaubsl. § 43) eingewandt, daß es zum äußeren Schutz der Frommen der Engel nicht bedürfe und nach Bretschneider ist es der Weisheit Gottes nicht angemessen, so erhabenen Wesen das geringe Geschäft aufzutragen, die Wächter der menschlichen Thorheiten zu sein. Dieser äußerlichen und schiefen Auffassung, nach welcher der Engeldienst überflüssig ist und bloser Wächterdienst menschlicher Thorheiten wäre, ist zu erwidern, daß Gott trotz seiner Allmacht sich menschlicher Werkzeuge bedient zur Ausführung seines heiligen Willens, um wie viel mehr dann auch seiner heiligen Boten und Diener, der Engel. War der Menschensohn nicht zu erhaben sein Leben dem Dienste der Menschen zu weihen, sie von den Thorheiten der Sünde zu erretten, um wie viel weniger ist es unter der Würde der Engel an diesem großen Rettungswerk durch ihren Schutz und Dienst Theil zu nehmen. „Gott bedarf weder der Engel, noch der Menschen," sagt Wesley, „den ganzen Rath seines Willens zu vollführen; aber es ist nicht sein Wohlgefallen so zu wirken. Er wirkte immer durch solche Werkzeuge, wie es ihm gefiel, doch ist es jederzeit der Herr selbst,

welcher das Werk thut. In diesem sehen wir besonders die mannigfaltige Weisheit Gottes." Daß ein jedes Volk und ein jeder Einzelne, wie die Kirchenväter und Scholastiker angenommen, seinen besondern Schutzengel habe, ist allerdings aus der Schrift nicht bestimmt nachzuweisen, doch so viel steht fest, daß sie denen, welche den Herrn fürchten und die Seligkeit ererben sollen, den Schutz und den Dienst der Engel verheißt, und daß solche Beispiele im alten und neuen Testament verzeichnet sind, wo diese Verheißung sichtbar erfüllt wurde. So führten die Engel den Lot und seine Angehörigen aus Sodom hinaus (1 Mos. 19, 16), errrette der Engel des Herrn die drei Männer im Feuerofen (Dan. 3, 25..28) und hielt der Engel der Löwen Rachen zu, daß sie Daniel kein Leid thaten (Dan. 6, 22). Zu Jerusalem werden die Apostel durch den Engel des Herrn aus dem Gefängniß geführt (Apg. 5, 19) und auch Petrus wird durch diese Hülfe aus der Hand des Herodes errettet (Apg. 12, 7—10). Die Engel sind, sofern ihr unsichtbarer Dienst sich auf den Schutz und die Erhaltung des menschlichen Lebens bezieht, Vermittler der besonderen göttlichen Vorsehung (providentia Dei specialissima). Einen direkten, zwingenden Einfluß der Engel auf das innere Leben des Menschen findet zwar nicht statt, wohl aber ein indirekter, indem das Bewußtsein ihrer unsichtbaren Gegenwart den Gläubigen in Zeiten der Noth und Gefahr zum Trost gereicht (2 Kön. 6, 16. 17), in der Stunde der Versuchung dasselbe uns zur Warnung dient und zum Abscheu vor der Sünde, weßhalb Paulus auch die auserwählten Engel zu Zeugen seines Schwures anruft (1 Tim. 5, 21). Auch wird im Dienst des Herrn das Kind Gottes dadurch ermuntert, daß es sich als Mitarbeiter jener heiligen Engelschaaren weiß, welche am Aufbau des Reiches Gottes einen lebendigen und thätigen Antheil nehmen. Nachdem die Engel die Frommen mit ihrem Schutz und Dienst von der Wiege bis zum Grabe begleitet haben, tragen sie zuletzt ihre Seelen nach dem Ausspruch des Herrn (Luc. 16, 22) in Abrahams Schooß. Wesley[1] macht über den Engeldienst folgende vortreffliche Bemerkung: „Wie Gott den Menschen durch Menschen hilft, so thut er dasselbe und häufig in einem

[1] Wesley's Sermon, vol. II, p. 158.

höheren Grad durch Engel. Bringt er uns durch Menschen Licht, wenn wir in Dunkelheit sind; Freude, wenn wir in Traurigkeit sind; Errettung, wenn wir in Gefahr sind; Wohlsein und Gesundheit, wenn wir in Elend und Krankheit sind: so kann nicht bezweifelt werden, daß häufig dieselben Segnungen durch den Dienst der Engel, wenn auch nicht so sichtbar, doch nicht minder wirksam vermittelt werden. So dienen sie geheimnißvoll in unzähligen Fällen denen, welche ererben sollen die Seligkeit."

Die Kirchenväter in der griechischen und lateinischen Kirche, die meisten Dogmatiker der lutherischen und reformirten Kirche in der alten und neuen Zeit bekennen sich zu dieser Lehre vom Dienst und Schutz der Engel. Luther sagt in seiner Hauspostille, in der zweiten Predigt am Michaelistage: „Darum ist es gewiß, daß ein kleines Kindlein, sobald es geboren wird, einen eigenen Engel hat."

Obschon die heiligen Engel höhere Wesen als die Menschen und dienstbare Geister der Gläubigen, so sind diese ihnen doch nicht unterworfen und durch ihren geschöpflichen Character wird von vornherein aller heidnische Aberglaube von Halbgöttern entfernt und ihre religiöse Verehrung, Anbetung in der Schrift ausdrücklich verworfen (Offenb. 19, 10; 22, 9). Ihres heiligen Characters und Dienstes willen, sind wir ihnen aber Ehrfurcht und Liebe schuldig.

Von der Synode zu Laodicea (363) wurde im Gegensatz zu dem aufkommenden Aberglauben die Verehrung der Engel als Götzendienst verboten, die 2. Synode zu Nicäa (787) dagegen gestattete, wenn auch nicht eine göttliche Verehrung und Anbetung, doch einen Dienst und eine Anrufung der Engel. Die protestantische Kirche läßt Gott allein alle Verehrung und Anbetung zukommen und erklärt sich daher in Uebeinstimmung mit der ältesten Kirche und der Schrift gegen alle religiöse Verehrung der Engel. Im schroffen Gegensatz zu der Engelverehrung in der katholischen Kirche leugnet der Rationalismus das Dasein derselben.

2. Die bösen Engel.

Die bösen Engel sind diejenigen, welche aus eigener Wahl und Willkühr böse wurden, indem sie durch Mißbrauch der Freiheit ihres Willens in der ihnen anerschaffenen Weisheit und Gerechtigkeit nicht verblieben, sondern aus eigenem Antrieb sich wider Gott

und sein Gesetz setzten. Im direkten Gegensatz zu den guten Engeln leben sie als unselige Geister in beständiger Feindschaft mit Gott und den Menschen, und sind die beständigen Widersacher Christi und seines Reiches. Da sie aus freier Wahl und ohne fremden, verführerischen Einfluß aus ihrem früheren, hohen und seligen Zustand heraustraten, so haben sie sich dadurch einer Erlösung unfähig gemacht und sich selbst in die ewige Verdammniß gestürzt.

Der gewöhnliche Name für die bösen Geister ist im neuen Testament Dämon (δαίμων, Matth. 8, 31; Luc. 8, 29; Offenb. 16, 14; 18, 2), daher ein Besessener δαιμονιζόμενος (Marc. 5, 18; Luc. 8, 36) genannt wird. Bei den Griechen steht dieses Wort für Gottheit, in diesem klassischen Sinn kommt es aber im neuen Testament nur in einer Stelle (Apg. 17, 18) vor. Das hebräische Wort für Götzen (שֵׁדִים) wurde in der Septuaginta und Vulgata durch δαιμόνια, dæmonia und von Luther durch Feldteufel übersetzt (5 Mos. 32, 17; 3 Mos. 17, 7; Ps. 106, 37), weil man die Objecte des heidnischen Opferdienstes für Dämonen ansah. Ihres unreinen Wesens und zerstörenden Einflusses halber heißen sie auch unsaubere, unreine, böse Geister [1] (Matth. 10, 1; 12, 43; Marc. 9, 25; Luc. 10, 20; Eph. 6, 12), und nach ihrem Oberhaupt: Engel des Teufels (Matth. 25, 41).

Das Wesen dieser Engel kann nicht von Anfang an ein böses gewesen sein, denn als Geschöpfe Gottes waren auch sie ohne Zweifel dem vollkommenen Wesen ihres Schöpfers entsprechend gut und heilig, wosonst Gott zum Urheber des Bösen gemacht würde. Wenn der Teufel in Joh. 8, 44 vom Herrn ein Menschenmörder (ἀνθρωποκτόνος) von Anfang genannt wird, so versteht sich von selbst, daß sich diese Bezeichnung ‚von Anfang' auf den Anfang der Geschichte der Menschen und nicht auf den Anfang der Existenz des Teufels bezieht, da er vor dem Dasein der Menschen nicht so heißen konnte. Die Veränderung ihres Wesens muß daher von ihrer eigenen, gottwidrigen Selbstbestimmung abgeleitet werden, welche in der Schrift als ihr Fall bezeichnet wird (2 Petr. 2, 4; Jud. 6). Wann diese Verirrung angefangen, wird nicht gesagt, nur

[1] ἀκάθαρτος unrein, unsauber, πνευματικὰ τῆς πονηρίας böse Geister.

so viel ist gewiß, daß bald nach der Erschaffung des Menschen, der Satan schon im Sündendienst war und sich als Feind und Widersacher Gottes zeigte.

Die jüdische Theologie und manche Kirchenväter beziehen die Stelle 1 Mos. 6, 2 auf den Engelfall, indem sie unter jenen ‚Söhnen Gottes‘, welche nach den Töchtern der Menschen sahen, und sich dann fleischlich mit ihnen vermischten, Engel verstanden. Dieser mystischen Auslegung widerspricht aber die Geschlechtslosigkeit der Engel, so daß solch fleischliches Verlangen mit ihrem ohnehin geistigen Wesen in keinem Zusammenhang stehen kann; es sind dort vielmehr nach 1 Mos. 5, 1—4 ff. Sethiten zu verstehen, welche mit den Töchtern der Kainiten sich vermischten, weßhalb dann der Herr über dieses auch das gottselige Geschlecht der Sethiten ergreifende Verderben klagt und spricht: „Die Menschen wollen sich durch meinen Geist nicht mehr strafen lassen, denn sie sind Fleisch“ (1 Mos. 6, 3). Nach 1 Tim. 3, 6 fielen die Engel durch Hochmuth, indem dort vor demselben gewarnt wird, um nicht in dasselbe Urtheil, Gericht des Lästerers, des Teufels (*εἰς κρῖμα τοῦ διαβόλου*) zu fallen. Es war bei den bösen Engeln einerseits eine bewußte Unterlassung der schuldigen, allumfassenden Selbsthingabe an Gott und anderseits eine empörerische Beziehung auf sich selbst, die Selbstvergötterung. Diese Selbsterhebung über Gott zeigt sich deutlich bei der Versuchung Jesu, da der Satan den Menschensohn graditim zur Abgötterei verführen will, indem er ihm Alles verspricht, wenn er vor ihm, dem Satan, niederfalle und ihn anbete (Matth. 4, 9). In Joh. 8, 44 und 1 Joh. 3, 8 wird der Fall von einer andern Seite geschildert, indem es dort vom Satan heißt: daß er nicht in der Wahrheit bestanden, d. h. aus der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen und aus der Gottesgemeinschaft vom Hochmuth getrieben, herausgetreten sei. Diese Schriftstellen deuten weder auf eine äußere Veranlassung, noch auf eine Veränderung der immateriellen Natur der Engel als Ursache ihres Falles hin, sondern weisen uns vielmehr an, denselben aus einer Veränderung ihrer ethischen Natur zu erklären und als einen solchen anzusehen, welcher bei den Engeln aus eigenem Antriebe erfolgte, so daß sie selbst die ganze Verantwortlichkeit und alleinige Schuld tragen. Manche meinen, daß Satanas vermöge seiner hervorragenden

Stellung auf die übrigen Engel bei ihrem Falle einen besonderen verführenden Einfluß ausgeübt habe. Hiedurch entsteht dann aber zwischen dem Fall Satans und der übrigen Engel der Unterschied, daß jener ohne, diese aber durch eine äußere Veranlassung fielen und somit weniger strafbar als ihr Verführer sein würden. Es entstände dann aber die Frage, ob nicht auch Satan, wie die von ihm Verführten, von Außen versucht worden sei; was man aber entschieden verneinen muß, wenn man nicht zuletzt beim Dualismus, oder bei der Möglichkeit einer endlichen Erlösung Satans und seiner Engel anlangen will.

Wie der Hochmuth und die verkehrte Willensrichtung in den Engeln entstanden, ist allerdings für uns etwas Unbegreifliches, doch soviel ist zu erkennen, daß mit dem Begriff der persönlichen Freiheit zugleich der Begriff des So- oder Anderskönnens von selbst gesetzt ist; für das willkührlich gewählte Böse aber giebt es keinen vernünftigen Grund, weil dieses an und für sich etwas Unvernünftiges ist. Während die Schrift uns über den Ursprung des ersten Bösen und über den Engelfall keinen weiteren Aufschluß giebt, macht sie uns hingegen mit dem für uns Wichtigeren, dem Wesen und dem Einfluß der bösgeistigen Macht hinlänglich bekannt, um von ihr befreit zu werden und gegen dieselbe kämpfen zu können.

Die Lehre vom Engelfall verneint die dualistische Anschauung des Manichäismus, nach welcher das Böse etwas Naturnothwendiges, ursprünglich Selbstständiges ist; ebenso wird dadurch die pelagianische Ansicht verworfen, welche die Sünde für einen blos vorübergehenden Willensakt hält, der stets wieder rückgängig gemacht werden kann.

Es wurde gegen den Fall der Engel eingewandt, es sei undenkbar, daß in Folge einer einzigen Handlung ihre ganze Natur verändert worden sei und daß die bösen Engel bei ihrer hohen Einsicht von Gottes Macht beharrlich das Böse wollten. Dagegen ist zu erwiedern, daß wir in der Schrift nicht von einer einzelnen äußern Handlung lesen, woraus die Veränderung der sittlichen Natur erfolgt wäre, sondern daß die Engel aus Hochmuth gefallen seien; je höher aber die geistige Begabung der Engel war, desto tiefer mußte auch ihr Fall und desto eingreifender auch dessen Folgen sein, so daß die eine Ursache der ganzen Gesinnung eine

andere, fremde Richtung gab. „Was ihre hohe Einsicht von Gottes Wesen anbelangt, so läßt diese zwar ihr feindseliges und beharrliches Widerstreben gegen Gott um so unvernünftiger erscheinen, macht aber dasselbe durchaus nicht unmöglich, da es namentlich von der Willensentscheidung abhängt und diese bekanntlich trotz hoher Einsicht und großem Verstand eine verkehrte, böse sein kann“ (Beck). Die Möglichkeit des Engelfalls ist, wie schon bemerkt, mit der persönlichen Freiheit der Engel gegeben, denn diese besteht eben wesentlich darin, daß man zwischen verschiedenen Dingen wählen, für das eine oder andere sich selbst bestimmen kann. Die Nothwendigkeit der Versuchung läßt sich insofern erklären, daß alle Engel berufen waren, aus freier Selbstbestimmung im göttlichen Leben und Dienst zu beharren; eine absolute Nothwendigkeit der Versuchung aber läßt sich aus der Natur der Engel niemals logisch nachweisen.

Der Art und Weise dieses Falls entspricht auch die nicht mehr aufzuhebende, böse und strafbare Zuständlichkeit der gefallenen Engel. Nachdem sie ihre hohe Stellung und ihren ursprünglichen, heiligen Beruf treulos verscherzt, hat sie der Herr der bannenden Gewalt der Finsterniß und zunehmenden Gottentfremdung preisgegeben. In diesem elenden Zustand sind die gefallenen Engel nach 2 Petr. 2, 4 mit Ketten der Finsterniß gefesselt und zum entscheidenden Endgericht behalten, wo sie alsdann in den Pfuhl ewigbrennender Schmerzen geworfen werden. Von einer endlichen Erlösung der gefallenen Engel weiß die Schrift nichts (Matth. 25, 41; Offenb. 20, 10). Die bewußte und freie Empörung gegen Gott und die selbst vollzogene Lossagung von der Wahrheit und Gottesgemeinschaft machen jede Umkehr von selbst unmöglich. Der absoluten Sünde muß auch die absolute Strafe, der absolute Tod folgen.

Der Finsterniß und Unreinigkeit ihres Wesens entsprechend sind die wüsten und unreinen Räume, namentlich das Gebiet der Sündenfinsterniß einer gottentfremdeten und feindseligen Welt ihr Aufenthaltsort (Jes. 13, 21; 34, 11. 13; Jer. 50, 39; Matth. 12, 43. 45; 8, 28. 31; Luc. 8, 27; Offenb. 18, 2). In Offenb. 12, 7 wird der Himmel als Wohnort der bösen Geister bezeichnet un dnach Eph. 6, 12; 2, 2 herrschen sie in der Luft unter dem Himmel, und nach 2 Petr. 2, 4 sind sie zur Hölle verstoßen. Es ist in diesen Stellen zwischen der eigentlichen und uneigentlichen

Redeweise zu unterscheiden. Der Himmel als überirdische Region ist nach Bretschneider, Hofmann u. A. nur bildlicher Ausdruck für die Bezeichnung überweltlicher Thätigkeit. Nach den meisten und bedeutendsten bibelgläubigen Auslegern ist jetzt der bleibende Aufenthaltsort der bösen Geister im eigentlichen Sinne weder der Himmel, noch die Hölle, sondern in dem die Erde umgebenden Luftkreis. Diese Anschauung wird durch Christi Wort bestätigt, wenn er sagt, daß er den Satanas wie einen Blitz aus dem Himmel fallen sah (Luc. 10, 18), und daß der unsaubere Geist dürre Stätten durchwandelt. Die verklagende Thätigkeit Satans vor Gottes Thron (Hiob 1, 9. 11; 2, 5; Offenb. 12, 10) und der Streit der bösen Engel mit dem Engel Michael und seinen Engeln (Offenb. 12, 7) kann sich daher nur auf ein zeitweiliges Zulassen des Verklägers zu Gottes Thron, und auf den Kampf gegen die himmlischen Herrschaaren beziehen. Beck sagt hierüber: „Ebenso hat der Satan, bis seine Zeit um ist, in der Rolle eines Lichtengels Zutritt, selbst als Verkläger vor Gott, wo auch der Boshafte mit seinen Klagen angenommen, und nur rechtlich widerlegt und überwunden wird. Diese vor Gott verklagende Wirksamkeit findet erst ihr völliges Ende bei seiner endgerichtlichen Ausstoßung (Offenb. 20, 10).“ Erst nach dem Ende der Tage, beim entscheidenden Weltgericht wird die Hölle ihr bleibender Ort (Matth. 25, 41).

Der Rangunterschied unter den Engeln wurde durch den Fall nicht aufgehoben, so daß es auch unter ihnen verschiedene Stufen der Macht (Eph. 6, 12; Col. 2, 15), und neben ihrem allgemein bösen Charakter auch verschiedene Formen der Bosheit giebt (Matth. 12, 45; Luc. 11, 26; Marc. 9, 29). Die Schrift handelt besonders ausführlich vom Oberhaupt der gefallenen Engel, dem Satan.

§ 50. Satanalogie.

Der Satan oder Widersacher steht an der Spitze der gefallenen Engel, deren Bosheit sich in ihm concentrirt und auf die Spitze getrieben ist, so daß er auch schlechthin der Böse genannt wird (Matth. 5, 37; 6, 13; 13, 19. 38). Da die übrigen bösen Geister ihm als ihrem Obersten unterworfen sind, heißen sie seine

Engel. Durch Lüge sucht er das Reich der ewigen Wahrheit zu stürzen, durch seinen Haß bemüht er sich die Liebe und deren Werke zu zerstören, das Leben zu vernichten. Als Vater der Lügen ist er auch der Mörder von Anfang, durch welchen Sünde und Tod in die Menschenwelt kam. Durch Christi Erlösungswerk ist das die Macht des Fürsten der Finsterniß brechende und seine Herrschaft endlich völlig vernichtende Gericht eingetreten (Joh. 12, 31; 16, 11; 1 Joh. 3, 8; Ebr. 2, 14).

Wie die Lehre der Engel überhaupt, so wird auch besonders diejenige vom Satan bald auf exegetischem Wege, bald durch angebliche Vernunftgründe zu beseitigen gesucht. Zu den Gegnern dieser Lehre gehören alle diejenigen, welche das Böse nicht als eine später eingetretene Störung der ursprünglich vollkommenen Schöpfung anerkennen.

Vom philologischen Standpunkt aus wollte man alle Stellen, welche vom Satan handeln, dahin erklären, daß dort nur von bösen Menschen, oder von der in uns wohnenden Sünde die Rede sei; doch widerspricht dieses zu sehr den Grundsätzen einer richtigen Auslegung, als daß diese Einwendung einen großen Beifall gefunden hätte. Wenn die Schrift von den bösen Menschen, von der Sünde oder von dem Satan redet, so geschieht es auf eine so deutliche Weise, daß bei einer nur einigermaßen nachdenkenden Betrachtung keine Verwechslung stattfinden kann.

Der Rationalismus erklärte diese Lehre vom historischen Standpunkt aus als eine Accomodation zu jüdischen Meinungen, welche ihren Ursprung in Persien und Egypten haben sollen, weßhalb die neutestamentliche Dämonologie keine christliche Offenbarung sei und nicht in das System des christlichen Glaubens gehöre. So sagt Schleiermacher, daß man eine Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Lehre Niemandem ernstlich zumuthen könne, und Strauß meint, daß die Lehre vom Teufel in unserer heutigen Weltanschauung das Schicksal habe, völlig entwurzelt dazuliegen und nothwendig absterben zu müssen.

Im vorhergehenden Paragraph haben wir die Accomodationstheorie bereits widerlegt und können hier nur hinzufügen, daß wie die Engellehre überhaupt, so ist auch diejenige des Satans älteren Datums als das Exil. Ebenso hat die biblische Lehre vom Satan

mit den Meinungen des Zoroasters und den Egyptern nichts gemein. In den Aussprüchen Jesu und seiner Apostel aber findet sich nirgends der leiseste Zweifel an der Existenz des Satan, vielmehr die stärksten und bestimmtesten Ausdrücke für dessen Dasein und Wesen (Matth. 10, 8; 13, 39; Joh. 8, 44; Luc. 22, 3; Apg. 26, 18; Röm. 16, 20; Offenb. 2, 24). Die Alten sagten mit Recht: ‚Nullus diabolus, nullus redemtor,' gäbe es keinen Teufel, so gäbe es auch keinen Heiland, d. h. für den Menschen, weil dann die Menschen selbst Teufel, somit nicht erlösungsfähig wären. Ist der Satan bloß eine vorübergehende Zeitvorstellung, ein Hirngespinnst, „so ist Christus gekommen nur um ein Hirngespinnst zu zerstören," wie Döderlein sich ausdrückt.

Vom philosophischen Standpunkt wird gegen die Lehre vom Satan eingewandt, daß sie viel Aberglauben erzeugt habe. Dieses kann aber nur da geschehen, wo diese Lehre einseitig, ohne Zusammenhang mit den übrigen Heilslehren behandelt wird; solche nachtheiligen Folgen einer falschen Behandlung können aber nicht nur hier, sondern auch bei jeder andern Lehre vorkommen. — Von einer andern Seite heißt es, daß diese Lehre den Menschen verleite, seine eigene Sünde gelinder zu beurtheilen und die Hauptschuld auf Satan zu wälzen. Aus dem Zusammeuhang unserer Sünde mit dem Versucher erkennt der wahrhaft Gläubige desto mehr die Verdammungswürdigkeit seiner Sünde, und durch das Bewußtsein von der vorhandenen Erlösung kennt er seine ganze Verantwortlichkeit für eine jede von ihm begangene Sünde. — Sie wird ferner eine die Menschen entwürdigende Lehre genannt, indem man dadurch behaupte, daß der Satan den Menschen zu beeinflußen und zu fesseln vermöge. Wird aber die menschliche Ehre etwa dadurch gerettet, wenn die von Menschen verübten Unthaten teuflischer Bosheit statt satanischem, rein menschlichem Einfluß zugeschrieben werden? Durch die Leugnung des Satan wird dann in solchen Fällen der Mensch selbst zum Teufel gemacht und im höchsten Grad unter die Würde selbst des gefallenen Menschen gestellt. Nach der Kantischen Schule ist der Satan „die Idee der absoluten Mißfälligkeit vor Gott, welcher die Idee des Sohnes Gottes, als das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit

geradezu entgegengesetzt ist." (Kant's Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft).

Manche leugnen zwar die Existenz des Satan nicht, wohl aber seinen Einfluß auf die Menschenwelt. Nach Schleiermacher soll der Teufel für uns „durch fortgesetzte Selbstbeobachtung als thätiges Wesen Null werden." Die Leugnung des satanischen Einflusses steht jedoch im größten und direkten Widerspruch zu den biblischen Zeugnissen und besonders zu den ernsten Warnungen und Ermahnungen Christi und seiner Apostel, wider die listigen Anläufe des Versuchers zu kämpfen und dem Teufel zu widerstehen.

Ueber die praktische Bedeutung und Wichtigkeit dieser Lehre drückt sich Watson in seinem Dictionary folgendermaßen aus: „Zu den zahlreichen Spitzfindigkeiten unserer Zeit gehören vornehmlich der Versuch uns zu überreden, daß in der Welt kein solches Wesen wie der Teufel in Wirklichkeit existire, und daß, wenn die inspirirten Schreiber von einem solchen Wesen reden, sie bloß das böse Prinzip personificiren wollten. Unzweifelhaft eine kühne Anstrengung! Wären die Vertheidiger dieser Meinung so erfolgreich, daß sie alle Welt überreden könnten, daran zu glauben, so hätten sie dadurch die Sache des Satan in der Welt mehr befördert, als er selbst seit der Verführung unserer ersten Eltern zu thun vermochte." Je entschiedener Jemand in der Nachfolge Christi und im Dienst der Wahrheit steht, und je treuer man gegen Welt und Sünde kämpft, desto mehr wird man durch die Angriffe des Widersachers und seine direkten Anläufe von dessen Existenz und großem, mächtigem Einfluß überzeugt. Von der größten Wichtigkeit und Bedeutung wird diese Lehre namentlich bei der Behandlung des Sündenfalls, welcher bei der Leugnung des Satan zur dunklen Sage und die Sünde des Menschen zur Frage wird. Mit Recht bemerkt Twesten (Vorles. über die Dogmatik Band II), daß Jemandes Auffassung vom Teufel als Prüfstein seiner ganzen Anschauung vom Bösen angesehen werden kann.

Schriftbeweis:

a. Namen. Das Oberhaupt der bösen Engel wird in der Schrift gewöhnlich Satan, d. h. Widersacher, Teufel, genannt (1 Chron. 21, 1; Hiob 2, 7; Sach. 3, 2; Marc. 1, 13; Matth. 4, 10; Marc. 4, 15; Luc. 22, 3. 31; Apg. 26, 18; Röm.

16, 20; 1 Petr. 5, 8; — Ps. 106, 37; Matth. 10, 8; 25, 41; 1 Joh. 3, 8. 10; Offenb. 12, 9); an einigen Stellen heißt er auch Beelzebub, Belial [1] (Matth. 12, 24; 10, 25; 2 Cor. 6, 15), Bösewicht (1 Joh. 2, 13), der Arge (2 Theff. 3, 3), der Feind, der Fürst dieser Welt (Matth. 13, 25; Joh. 12, 31), Lügner, Menschenmörder (Joh. 8, 44). In der Offenbarung hat er die besonderen Namen: der Drache, die alte Schlange, Engel des Abgrundes, der Verkläger, Verführer des ganzen Weltkreises (Offenb. 12, 3; 9, 11; 20, 2; 12, 9. 10).

b. Wirksamkeit des Satan. Das alte Testament giebt uns verhältnißmäßig nur wenig Aufschluß über das Wesen des Satan. Da die Menschen damals den Blick in die finstere Geisterwelt weniger ertragen konnten als zu der Zeit, da der Erlöser in ihre Mitte getreten, so konnte erst in der neutestamentlichen Zeit das Wesen des Erzfeindes und seines Reiches mehr aufgedeckt werden. In Ueberstimmung mit seinem Namen wird auch sein Einfluß und sein Wirken geschildert. Sein erstes Erscheinen geschieht nach 1 Mos. 3, 1. 4. 5 in der Gestalt der Schlange [2] aus der er zum Menschen spricht und ihn durch seine verführerischen Worte zum Abfall bringt. — Das nächste Mal erscheint Satan nicht mehr in der dunkeln, verhüllten Gestalt eines Thieres, sondern als ein geistiges, persönliches Wesen in der Wüste, unter dem Namen Asasel (3 Mos. 16, 8) bekannt, zu welchem am Versöh-

---

[1] *Βεελζεβούλ*, Beelzebul, ein hebräischer Eigenname, von Baal der Herr und Sebel der Mist; nach einigen Lesarten *Βεελζεβούβ* Beelzebub, von Baal und Sebub, die Fliege, somit eigentlich Mist- oder Fliegen-Herr, ein philistäischer Götze zu Ekron (2 Kön. 1, 2. 3. 6). *Βελίαλ*, ein hebräisches Wort, bedeutet ohne Nutzen, Nichtswürdiger, oder *Βελίαρ*, eine Variante von Belial (2 Cor. 6, 15); beides scheinen Namen der Verachtung zu sein. — [2] Ohne uns auf eine Kritik der mancherlei, oft ungereimten Deutungen und Erklärungen über diese Stelle einzulassen, glauben wir aus dem Wortlaut und Zusammenhang mit den betreffenden Stellen deutlich zu erkennen, daß hier nicht eine Vision oder Allegorie, sondern eine wirkliche Thatsache mitgetheilt wird, und daß eine wirkliche Schlange das Organ war, dessen sich der Satan bei seiner Versuchung bediente. In dem Zusatz: ‚sie war listiger denn alle Thiere‘ (1 Mos. 3, 1), liegt die Begründung ihrer versuchlichen Verwendung; nicht aber, daß sie etwa schon früher die Fähigkeit des Sprechens gehabt hätte, weil dieser Vorzug den Menschen allein gegeben war.

nungstage einer der beiden mit den Sünden des Volkes beladenen Böcke geschickt wird, um die Sünden dem Vater aller Sünden zurückzubringen und demselben kund zu thun, daß die Sühnung des Volkes vollbracht, und er somit als Verkläger kein Anrecht an das entsündigte Volk habe.[1] Daß unter dem Asasel eine geistige Persönlichkeit und zwar das Haupt der bösen Geister, der Satan zu verstehen sei, geht daraus hervor, daß von den beiden Böcken, welche als Sündopfer zuerst vor Jehovah gestellt, der eine Jehovah geopfert und der andere, sündenbeladene zum Asasel in die Wüste, den Aufenthalt der Dämonen geschickt wurde. Aus dem Verhältniß, in welches hier der Asasel dem Jehovah gegenüber gestellt wird, erhellt offenbar, daß auf beiden Seiten persönliche Wesen stehen, dem persönlichen Jehovah kann hier nur der persönliche Satan gegenüber stehen. Für diese Ansicht stimmen Hengstenberg, Kurtz, Gesenius im Thesaurus, Delitzsch, Keil u. A. Einen Fortschritt der Entwicklung dieser Lehre enthält das Buch Hiob, indem dort der Satan deutlich als Versucher und Verkläger auftritt, da er Hiobs Gottesliebe als Lohnsucht darstellen und ihn in der Prüfung zum Unglauben an Gottes Liebe, zum Abfall

---

[1] עֲזָאזֵל von dem Stammwort עָזַל = entfernen gebildet und eine Steigerung ausdrückend, bedeutet nach der Auslegung vieler Rabbinen, Rosenmüller, Hengstenberg (Bücher Moses p. 166), Gesenius (Thesaur), Ewald (Alterthümer p. 402), Vaihinger (Herzogs Real=Encyclop. I, p. 634), den „gänzlich Entfernten", nach Baumgarten: „der Abtrünnige." Nach der LXX. ἀποπομπαῖος, Averruncus, ein Dämon, den man weit von sich weist. Die Ansicht, daß der Asasel entweder den Ort, wie Bochart meint, wohin der Bock getrieben wurde, oder den Bock selbst bedeute, kann als eine längst beseitigte betrachtet werden. Es verträgt sich solche Auslegung ohnehin mit dem Urtext durchaus nicht, indem an betreffender Stelle (3 Mos. 16, 8. 10. 26) der ledige Bock deutlich von der Wüste und dem Asasel unterschieden ist. Im Urtext heißt es nämlich daselbst V. 10: ‚und der Bock, auf welchen das Loos gefallen ist für den Asasel, soll er lebendig vor den Herrn stellen, daß er ihn versöhne, daß er ihn schicke zum Asasel in die Wüste!' V. 26 ‚und der ausgeführet hat den Bock zum Asasel . . . .' Vergl. Winer, Real. W. II, p. 658. Daß diese Sitte, dem Asasel einen Bock in die Wüste zu schicken, mit den egyptischen Vorstellungen vom Typhon zusammenhänge, ist nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen, da Plutarch's Mittheilungen über die Verehrung des Typhon jedenfalls einer späteren Zeit des schon entarteten Heidenthums angehören. (Vergl. Hengstenberg, BB Moses).

bringen möchte. Dieser offenbar feindseligen Stellung gemäß wird ihm hier zuerst der bezeichnende Name Satan, Widersacher gegeben. Wenn der Satan unter den Kindern Gottes auch vor den Herrn tritt (Hiob 1, 6; 2, 1), so ist dieses, wie schon bemerkt nur eine vorübergehende Zulassung Gottes, er erscheint dort als ein fremder Gast, der seine eigentliche Stätte für sein Umherschweifen auf der Erde hat. Als Feind und Versucher stand Satan wider Israel und verführte David das Volk zu zählen (1 Chron. 21, 1); da der Herr in seinem Zorn wider Israel ergrimmte, räumte er dem Versucher diese Macht gegen Israel und David ein (2 Sam. 24, 1). — Aehnlich wie den Hiob, so verklagt Satan in der Vision des Sacharja den Hohenpriester Josua (Sach. 3, 1), welcher aber vom Herrn wider den Verkläger mit den Symbolen der Gerechtigkeit bekleidet wird. Nicht nur Menschen, sondern auch dem vom Herrn gestifteten Reich gegenüber erscheint der Satan hier als feindlich. So lernen wir ihn schon im alten Testament als Gottes- und Menschenfeind kennen. —

Zur Zeit der Erscheinung Christi tritt das Wesen des Fürsten dieser Welt deutlicher hervor. Ein Gegenstück zur Versuchung Adams im Paradies bildet die Versuchung Christi (Matth. 4, 1—11; Luc. 4, 1—14). Manche wollten dieselbe bloß als eine Vision fassen, Andere hielten sie für Zweifel, welche in Jesu aufgestiegen seien, wovon aber das Schriftwort nichts weiß. Die Versuchung ist vielmehr eigentlich zu nehmen, daß dem verheißenen, nun in Christo persönlich erschienenen Weibessamen und Schlangentreter auch der persönliche, von der Gestalt der Schlange enthüllte Satan gegenüber getreten ist. In den Besessenen tritt die leibliche Zerstörungsmacht Satans in den stärksten Formen auf und offenbart er sich als der Menschenmörder. Als Menschenfeind versucht er die Jünger des Herrn zu sichten wie den Weizen, und die Christen durch Leiden und Widerwärtigkeiten zum Abfall zu bewegen (Röm. 16, 17—20). Die vollendete Feindschaft gegen Gott und das Reich Christi zeigt sich in dem letzten und stärksten Versuch Satans, die Gründung des Reiches Gottes durch den Verrath des Judas und durch die Pläne der Pharisäer und Hohenpriester zu hintertreiben (Matth. 26, 14. 16; Marc. 14, 43—45; Luc. 22, 3. 4; Joh. 13, 27). Die Ausbreitung des Reiches Gottes versucht

er durch seinen Lügengeist (Apg. 5, 3), durch Nichtbeachten seiner Pläne (2 Cor. 2, 9—11), durch Trübsal und Verfolgung der Christen (Eph. 6, 10. 11. 13; 1 Thess. 3, 5; 1 Petr. 5, 8. 9), sogar durch betrügliche Zeichen und Wunder (2 Thess. 2, 9) zu hindern. Bei der Wiederkunft Christi wird der Satan in den Abgrund verschlossen, und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird er eine kleine Zeit aus seinem Gefängniß los werden, die Heiden in den vier Oertern der Erde zu verführen und wider die Heiligen zu streiten. Nach diesem letzten verzweifelten Kampf des Widersachers wird er in der großen Stunde der endgültigen Entscheidung in den feurigen Pfuhl und Schwefel geworfen und gequälet werden Tag und Nacht, von Ewigkeit zu Ewigkeit (Offenb. 20, 3. 7. 8. 10).

Die biblische Characterisirung des Satan bezeugt auf das Unzweideutigste dessen persönliche Existenz und macht uns mit seinem Wesen und Einfluß bekannt.

Seinen gefährlichsten Einfluß und seine größte Macht offenbart der Satan in der sittlichen Welt, das ganze Sündengebiet ist sein Herrschaftsgebiet, aller Un- und Aberglaube, alle Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott ist des Feindes Saatund Frucht. (Matth. 13, 25. 39; Luc. 8, 12). „In seiner vollendeten Arglist geht er in alle den jeweiligen Verhältnissen gerade entsprechenden Formen und Rollen ein, und sucht dahin zu wirken, daß die jedesmaligen Lebensgesetze und kritischen Entwicklungsmomente einen böslich versuchenden Character erhalten.“ „Bis zur Wiederkunft Christi wächst das Unkraut, das der Feind gesäet, unter und neben dem Weizen dem Tage der Ernte und des Gerichtes entgegen. Die Gegensätze scheiden sich immer schärfer, der Kampf wird immer ernstlicher. Die Anstrengungen der Macht der Finsterniß steigern sich immer mehr, je näher die Stunde der Entscheidung herannaht. Ihre höchste Entfaltung erreicht die Macht der Finsterniß in der Erscheinung des Antichrists, der in Allem das Gegenbild des Erlösers ist.“ — „Wenn der Mensch der Sünde; das Kind des Verderbens sich in seiner ganzen Verruchtheit offenbart hat, dann wird der Herr ihn umbringen (2 Thess. 2, 8).“ (Kurtz, Bibel und Astronomie). Wer Sünde thut, begiebt sich unter seine Gewalt und macht sich zu seinem Knecht (1 Joh. 3, 8), daher hat der Fürst

der Welt sein Wesen in den Kindern des Unglaubens (Ephes. 2, 2), deren Sinne er verblendet hat (2 Cor. 4, 4). Deßhalb die ernsten Warnungen und Ermahnungen des Herrn und seiner Apostel zu wachen, um nicht in der Anfechtung in Sünde zu fallen (Matth. 26, 41; 1 Petr. 5, 8), den Harnisch Gottes anzuziehen, um gegen die listigen Anläufe des Teufels zu bestehen, den Schild des Glaubens zu ergreifen, seine feurigen Pfeile auslöschen zu können (Eph. 6, 11. 16), ihm zu widerstehen, daß er von uns fliehe (Jak. 4, 7). Paulus nennt deßwegen die Bekehrung ein Abwenden von der Finsterniß zum Licht, von der Gewalt des Satan zu Gott (Apg. 26, 18), ein Losreißen aus den Banden des Satan (2 Tim. 2, 26). So groß aber der Einfluß und die Macht des Versuchers auf das Innere des Menschen ist, so kann doch die Sünde des Menschen nicht dem Satan allein zur Last gelegt werden, indem dieselbe nicht immer direkt von ihm, sondern oft aus der eigenen Lust hervorgegangen und niemals ohne die Einwilligung des Menschen vollzogen wird; zudem kann diese versuchliche Macht des Satan uns um so weniger zur Entschuldigung dienen, da uns einestheils das Wort Gottes mit des Versuchers Wesen und Absicht bekannt macht, uns eindringlich vor seinen Nachstellungen warnt und anderseits durch das Erlösungswerk Christi für Alle eine Befreiung von seinen Banden und eine Bewahrung vor seiner Macht vorhanden ist. Sind auch die Kinder Gottes vor den Versuchungen des Feindes nie sicher, so vermag er sie doch trotz seiner Macht nnd List so lange sie im lebendigen Glauben stehen, und in Christo Jesu sind niemals zu fällen (Jak. 4, 7; 1 Joh. 4, 4; 5, 18), wovon uns Hiob, der schwer geprüfte und viel Verfolgte ein rühmliches Beispiel ist (Hiob 1, 12; 42). Wo das Prinzip der Sünde in irgend einer Form von einem Menschen auf besonders intensive Weise erfaßt wird, redet die Schrift von einem wesentlichen Erfülltsein des Teufels und von einem ihm Angehören (Apg. 5, 3; Joh. 13, 2. 27; 8, 44; Apg. 13, 10).

Zur Zeit Christi, da das Himmelreich nahe herbeigekommen, offenbarte sich der zerrüttende Einfluß Satans auf den leiblichen Organismus des Menschen in seiner größten Intensität, wie es in den Besessenen zu Tage tritt (Marc. 1, 32. 34; 16, 17; Joh. 7, 20; Apg. 5, 16; 8, 7; 19, 12). Nach den neutestamentlichen

Berichten vermochte bei den Besessenen eine fremde, dämonische Macht sich seines Leibes- und Seelenlebens so zu bemächtigen, daß der Kranke durch eine unwillkührliche, umfassende Knechtung von der satanischen Gewalt die Herrschaft über seinen Körper und Geist verloren hatte. „Es ist ein grauenvolles, zerstörendes Eindringen finsterer Gewalten in ein an sich unverkrüppeltes, aber der Hölle gegenüber ohnmächtiges, weil unter dem allgemeinen Banne der Sünde liegendes Seelenleben.“ Nach Marc. 9, 21 kann diese Krankheit, welche jener Knabe von Kind auf hatte, im Allgemeinen nicht als Folge eines persönlich verschuldeten Leidens angesehen werden, sondern ist auch wie andere Leiden als Folge des allgemeinen Sündenfluches zu betrachten. Allerdings kann durch anhaltenden und gesteigerten Sündendienst das Leibes- und Seelenleben eines Menschen so gestört und zerrüttet werden, daß dann durch eigene Verschuldung allmälig ähnliche Zustände wie bei den Besessenen eintreten. Da aber im neuen Testament uns bei den Besessenen, welche Jesus heilte, kein solcher Fall gemeldet wird, so ist wohl zwischen solchen selbstverschuldeten Leibes- und Seelenstörungen und jenen wirklich Besessenen der Unterschied zu machen, daß hier eine unfreiwillige, dort eine freiwillige Knechtung stattfand. Ob es seit Christi Zeit keine Besessenen mehr gebe, ist weder bestimmt zu verneinen, noch zuverlässig zu behaupten; immerhin kommen unter Geisteskranken noch heutzutage solche Fälle vor, welche mit jenen Beschreibungen über die Besessenen große Aehnlichkeit haben und wo die Wissenschaft weder die eigentliche Ursache nachzuweisen vermag, noch ein wirkliches Heilmittel gegen die Krankheit gefunden hat.

Die gesammte Theologie erkannte und bekannte bis zum vorigen Jahrhundert, daß nach den biblischen Berichten über die Besessenen eine Einwirkung von Dämonen auf das körperlich-physische Leben einzelner Menschen stattfand, welche diese krankhaften Störungen zur Folge hatte. Erst im 18. und 19. Jahrhundert fing man an, die Besessenheit als eine gewöhnliche Krankheit zu betrachten. So meinte der engliche Philosoph Th. Hobbes († 1679) in seinem ‚Leviathan,‘ daß diese Unglücklichen bloß melancholische, hypochondrische oder wahnsinnige Leute gewesen seien, die nur eine fixe Idee hatten, daß sie von einem oder mehreren bösen Geistern erfüllt

seien. Unter den Theologen war Semler (Comm. de daimoniacis, Halle, 1760), der Erste, welcher den Satz aussprach, daß die Besessenen, von denen das neue Testament berichtet, gewöhnliche Kranke gewesen seien. So sagt auch Winer, daß man endlich aus „diesem magischen Kreise subjectiven Wahns heraustreten sollte und, auch die dämonischen Kranken der Evangelieen von der objectiven Seite fassend, den jüdischen Volksglauben nicht zu einem Stücke der christlichen Dogmatik machen sollte.“ Zu dieser kommt noch die andere rationalistische Anschauung, daß sich Jesus, als weiser Lehrer und Arzt bloß zu dem Volks- und Aberglauben, und zu der fixen Idee der Kranken herabgelassen habe, da er einerseits mit diesen über ihren Zustand nicht streiten wollte, um sie desto sicherer heilen zu können, und um anderseits dem Volk keinen Anstoß zu geben.

Die Besessenheit ist allerdings eine Krankheit, doch ist sie nach dem Ausdruck des Herrn, nicht wie eine gewöhnliche aus natürlichen Ursachen entstanden, sondern durch den direkten Einfluß böser Geister verursacht (Matth. 10, 8; Marc. 1, 34). Die Besessenen werden daher ‚von einem bösen Geiste Besessene‘ genannt (Matth. 4, 24; Marc. 1, 32). Die Heilung dieser Kranken wird als ein ‚Herauswerfen‘ der Teufel bezeichnet (*ἐκβάλλειν*, Matth. 8, 16; 9, 33; 10, 8; Marc. 3, 15; 6, 13; Luc. 11, 14). Bei den zwei Besessenen der Gergesener heißt es, daß die Teufel den Herrn baten, ihnen zu erlauben in die Heerde Säue zu fahren (Matth. 8, 28. 31), die Maria Magdalena wird dadurch genauer bezeichnet, daß Jesus von ihr sieben Teufel ausgetrieben habe (Marc. 16, 9). Seinen Jüngern und Aposteln giebt der Herr Macht über die unsaubern Geister und allerlei Seuche und Krankheit zu heilen (Matth. 10, 1; Luc. 10, 9. 17) und setzt diese seine Macht in enge Beziehung zu seinem messianischen Character (Matth. 12, 28. 29; Luc. 10, 17—19). Wäre die Besessenheit nur eine gewöhnliche Krankheit, die auf physischen Grundlagen beruht, so wäre sie im neuen Testament nicht so deutlich von den gewöhnlichen Krankheiten unterschieden und hätte der Herr zuerst das leibliche Uebel geheilt, woraus die Heilung des geistigen Uebels, etwa einer bloß fixen Idee von selbst erfolgt wäre. Selbst Paulus, der Hauptvertreter der Natürlicherklärung, anerkennt in seinem ‚Exeg. Handbuch‘, daß die neutestamentlichen

Schriftsteller hier keine bloß physischen Krankheiten beschreiben wollten. Der Rationalismus giebt uns für seine Anschauung keinen weiteren Beweis, als daß er den Einfluß der bösen Geister auf die Menschenwelt leugnet; richtiger wäre dagegen von seinem Standpunkt die Existenz der bösen Geister überhaupt zu verneinen. Ist der Mensch dem Einfluß des Heiligen Geistes und guter Geister überhaupt nicht unzugänglich, warum nicht auch den bösen? Die Meinung von Josephus, daß die Dämonen in den Besessenen abgeschiedene Geister gottloser Menschen gewesen seien, wird durch den Zusammenhang bei Marc. 3, 30 und besonders aus Luc. 16, 23. 26 widerlegt, indem es in der ersten Stelle ausdrücklich heißt, daß nicht ein Satan den andern austreiben könne, und in der letzteren, daß die Seelen der abgeschiedenen Bösen an den Ort ihrer Strafe gebannt seien.

Die Anbequemungstheorie wird heutzutage von allen unbefangenen Forschern der Schrift als unhaltbar verworfen. Sie verträgt sich mit der Lehrart dessen durchaus nicht, der da sprach: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Jesus durfte unter keiner Bedingung weder durch Worte, noch durch Werke das Volk in irgend einem Irrthum bestärken, ohne sich und seine Lehre dadurch höchst zweideutig zu machen. Da Jesus durch sein allmächtiges Wort auch diese Kranken gesund zu machen vermochte, so wäre es ohne Zweifel auch in seiner Macht gestanden, sie durch sein Wort der Wahrheit von ihrer fixen Idee zu heilen, wenn er ihnen einfach gesagt hätte: ‚Ihr seid nicht von einem Dämon besessen.‘ Es bleibt der Accomodationstheorie hier kein anderer Ausweg übrig, als anzunehmen, Jesus habe sich hier sammt dem Volk und dem Kranken selbst getäuscht, und die Heilung wäre dann in diesem Fall statt eines Wunders ein bloßer Zufall. So wird die rationalistische Bestreitung des Dämonismus auf ihrer äußersten Spitze angelangt, zu einem Absurdum, welches aus dem göttlichen Lehrer und Wunderthäter entweder einen Betrüger, oder einen Betrogenen macht, und an die Stelle des Wunders den reinen Zufall setzt. Wenn im Evangelium Johannes keine solche Heilungen von Besessenen berichtet werden, so erklärt sich dieses wohl aus dem Kreis, in welchem der Apostel lebte und für welchen er schrieb. Daß er übrigens an einen dämonischen Einfluß glaubte,

beweist seine Schilderung des Judas, von dem er sagte, daß der Satan in ihn gefahren sei (Joh. 13, 27).

Nach einigen Schriftstellen scheint die Wirksamkeit des Satans auf physische Leiden und Krankheiten der verschiedensten Art unter den Menschen ausgedehnt zu sein (Luc. 13, 16; 1 Cor. 5, 5; 2 Cor. 12, 7). Manche haben deßwegen alle Lebensstörungen in letzter Instanz vom Teufel abgeleitet, so Luther in seinem Katechismus.[1] Dieses ist nur insofern anzunehmen, daß alle Lebensstörung durch die Sünde und diese durch den Satan in die Welt gekommen; daß aber alle Krankheiten und Unglücksfälle in der Welt eine direkte Wirkung des Teufels seien, stimmt weder mit der schon gerichteten und beschränkten Macht Satans, noch mit dem väterlichen Schutz Gottes überein, noch läßt sich diese Annahme, welche zum Aberglauben und zu gefährlichen Irrthümern führt, weder aus dem Zeugniß der Schrift, noch aus der Erfahrung beweisen. Von jenem Weib, das krumm war und nicht aufstehen konnte, heißt es, daß sie einen Geist hatte, ihre Krankheit war also eine außergewöhnliche; ebenso gehören jene Stellen im 1. und 2. Corintherbrief zu den außerordentlichen Fällen. Das einzige Zeugniß, welches jene Annahme zu enthalten scheint, ist in Hiob 1, 12 zu finden, wo der Herr Alles, was Hiob besitzt in die Hand Satans giebt und darauf ein Unglück ums andere über Hiob kommt, so daß diese Unglücksfälle im innigen Zusammenhang mit Satans Wirksamkeit zu sein scheinen; doch ist dieses in jenem Ausdruck ‚sei in deiner Hand‘ nicht direkt ausgesprochen, noch folgt es mit Nothwendigkeit daraus. Wie übrigens Hiob diese Prüfungen angesehen, spricht er deutlich darin aus, wenn er sagt: „Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen,“ und „die Hand Gottes hat mich gerühret“ (Hiob 1, 21; 19, 21). Ebenso wurden die Plagen Egyptens bekanntlich durch Gottes Macht und durch die Vermittlung von Moses, und nicht durch Satan bewirkt. Paulus sagt, daß der himmlische Vater uns züchtige, d. h. Leiden und

---

[1] „Denn der Teufel, weil er nicht allein ein Lügner, sondern auch ein Todtschläger ist, ohne Unterlaß auch nach unserm Leben trachtet, und sein Müthlein kühlet, wo er uns zu Unfall und Schaden am Leibe bringen kann.“ (Luthers gr. Katechis. 7. Bitte).

Trübsale über uns kommen lasse, zu Nutz, daß wir seine Heiligung erlangen.

Die Kirchenväter glaubten, daß alle Ungetauften unter der Gewalt des Satans seien, weßhalb dann mit der Taufe der Exorzismus, die Teufelsbeschwörung verbunden wurde, was auch Luther in seinem Taufbüchlein angenommen hatte. Es heißt dort, daß das Kind vom Teufel besessen sei, weßhalb der Täufer über dem Täufling sprechen soll: „Fahre aus du unreiner Geist und gieb Raum dem Heiligen Geist.“ [1] Von einem dämonischen Zustand im unmündigen Täufling lesen wir aber im Worte Gottes kein Wort.

Treffend drückt sich Büchner über die dogmatische und praktische Bedeutung dieser wichtigen und ernsten Lehre aus, wenn er sagt: „Wer da meint, die Schrift wollte damit nur ein speculatives Bedürfniß befriedigen, und den Ursprung des Bösen erklären, verkennt ganz und gar ihren Zweck. Diese Lehre dient: 1. Den rechten Begriff des Bösen viel heller ins Licht zu setzen; daß dasselbe nicht in der Sinnlichkeit, sondern in dem Willen seinen Sitz habe, daß es nicht Werk der Natur, sondern der Freiheit sei; daß es nicht bloße Thorheit, Unklugheit, sondern Falschheit und Verworfenheit, nicht etwas bloß Schädliches, sondern etwas absolut Schändliches sei; — und daß zwischen Böse und Gut nicht ein gradueller, sondern ein specifischer Unterschied stattfinde. — 2. Die ernstesten Warnungen vor der Sünde zu geben; indem wer am Bösen Lust hat und es fördert, dem Satan ähnlich, sein Werkzeug wird; jetzt schon, ohne es zu ahnen, in seine Gemeinschaft tritt, und je tiefer er fällt, desto mehr in seine Gewalt geräth; ja endlich, wenn er in der Sünde bleibt, in die wirkliche Genossenschaft der Verdammniß mit dem Satan stürzt. 3. Die kräftigsten Erweckungen uns zu geben zur Wachsamkeit und Demuth, zum anhaltenden Gebet, zum Eifer in der eigenen Heiligung und in der Bekämpfung besonders des öffentlichen Bösen; vor Allem zur Dankbarkeit gegen Christum, dessen Verdienst es ist, uns aus der schimpflichsten Knechtschaft zu erlösen, und an den wir uns desto fester anschließen

[1] Luthers kl. Katechismus, das Taufbüchlein.

müssen, einen je gefährlicheren Feind wir zu bekämpfen haben, mit dem wir aber auch einen gewissen Sieg hoffen können."

Geschichtliche Entwicklung der Engellehre und Dämonologie. Nach Irenäus und Origenes lehrte die alte Kirche nur das Dasein guter und böser Engel, sowie den Dienst jener zum Heil der Menschen. Ihre reine Geistigkeit wurde anfänglich unter Schwankungen festgehalten, bis zum Mittelalter nahm man im Allgemeinen an, daß die Engel einen Körper haben, welcher ihrer Stellung und Wirksamkeit angemessen sei. Das 4. lateranensische Concil (1215) sprach dagegen ihre reine Geistigkeit aus. In den symbolischen Büchern finden sich nur einige gelegentliche Aeußerungen über das Wesen der Engel; sie werden an verschiedenen Orten für Mittelwesen erklärt, die über den Menschen, aber unter Gott stehen.[1] Im nicäischen Symbolum werden sie durch den Ausdruck ‚Unsichtbaren' beim Artikel von Gott dem Schöpfer, als Geschöpfe dargestellt; ebenso in der Conf. Gall. 7. Luther und Melanchthon geben zu, daß sie für uns zu Gott bitten, verwerfen aber ausdrücklich in Uebereinstimmung mit den reformirten Symbolen die Anbetung der Engel.[2] So lehren die kirchlichen Bekenntnißschriften einstimmig, daß die Engel unsichtbare, von Gott erschaffene, persönliche, vollkommenere Wesen als die Menschen sind; desgleichen, daß ein Theil derselben aus eigener Schuld abgefallen und für immer böse geworden sei, daß Gott die guten zu seinem Dienst gebrauche, die bösen vergeblich seinem Willen widerstreben und ihre Macht eine beschränkte sei.[3] Die Persönlichkeit des Satan, dessen Fall aus eigener Schuld war von Anfang anerkannt; nach Origenes, Augustin und Andern war der Hochmuth, nach Irenäus, Lactanz und Andern war der Neid die Ursache seines Falles, die meisten neueren Theologen schließen sich der ersten Ansicht an. Im Mittelalter bildeten sich manche phantastische Vorstellungen vom Satan, aus denen später die Hexenprozesse und Teufelbeschwörungen entstanden. Von den mittelalterlichen extremen Vorstellungen schritt man dann in der

---

[1] Schmalkald. Art. 2. Theil Art. 2. Conf. Helv. 7: [2] Apol. Art. 9; Schmalk. a. a. O. [3] Apol. I; Augsb. Conf. Art. 19; Conc. epit. XI; Conf. Helv. 7; Gall. 7; Belg. 12.

Zeit des Rationalismus zur Leugnung des Satan und setzte an seine Stelle das böse Prinzip. Die heutige gläubige Theologie bekennt sich aber zu der in den Symbolen enthaltenen und in der Schrift begründeten Lehre. Die Welt ist zwar kein Tummelplatz jener heillosen, bösen Geister, wohl aber eine Stätte der herrlichsten Gnadenoffenbarungen Gottes, wo das Reich des Lichtes sich immer mehr ausbreitet, bis endlich das Reich der Finsterniß völlig besiegt und überwunden sein wird.

B. Lehre von dem Menschen oder Anthropologie.

Wie die Theologie, so ist auch die Anthropologie eine der Grundlehren der christlichen Dogmatik, denn wie diese vielfach auf jener beruht, so wird auch die Soteriologie und Eschatalogie vielfach von der Anthropologie bestimmt. Nach unserer Auffassung vom Wesen des Menschen und dessen Verhältniß zu Gott bildet sich auch unsere Anschauung von der Erlösung des Menschen und dessen Heilsvollendung. Nach der biblischen Anthropologie hat man bei der Abhandlung dieses Lehrstückes zuerst den Zustand des Menschen vor seinem Fall und dann denjenigen nach seinem Fall zu betrachten, wobei die Lehre von der Versuchung und von dem Fall in der Mitte stehen. Während die christlichen Bekenntnisse in der Lehre vom Urzustand im wesentlichen mit einander übereinstimmen, so macht sich dagegen bei der Darstellung des Menschen nach dem Fall eine wesentliche Meinungsverschiedenheit bemerklich, wie es sich in der Behandlung der Lehrstücke zeigen wird.

§ 51. Der Urzustand des Menschen oder das Wesen des Menschen vor dem Fall.

Der Mensch, das Ende und Ziel der irdischen Schöpfung ging gut aus der Hand seines Schöpfers hervor. Die ganze Menschennatur war in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit von allen Mängeln und störenden Einflüssen frei, dagegen von der Fülle göttlicher Lebenskräfte und von der vollkommensten Harmonie durchdrungen. Die physische und psychische Vollkommenheit des ersten Menschen vor dem Fall ist darin enthalten, daß der Schöpfer auch über ihn das ‚sehr gut‘ aussprach, und es vom Menschen heißt, daß er nach dem Bilde Gottes erschaffen sei. Außerdem bürgen für die

Richtigkeit und Wahrheit dieser unserer Vorstellung vom guten Urzustand des Menschen die zahlreichen Zeugnisse der h. Schrift von dem gegenwärtigen Verhältniß des Menschen zu Gott und zur Welt als einem abnormen, sowie der klare und bestimmte Aufschluß von der Ursache dieser Abnormität.

Das dem Menschen eigenthümliche Wesen, welches ihn jetzt noch als das vornehmste unter allen Geschöpfen auf Erden erscheinen läßt, ist seine geist-leibliche Persönlichkeit und dessen hohe Bestimmung als Stellvertreter Gottes über die Erde zu herrschen und in der lebendigen, seligen Gottesgemeinschaft zur Verherrlichung seines Schöpfers zu leben.

1. Die Schöpfung des Menschen. Nachdem durch die verschiedenen Tagewerke alle Bedingungen zum Dasein des Menschen erfüllt sind, gelangt die Schöpfung bei demselben zu ihrem vollendenden Abschluß, doch nicht so, als ob der Mensch bloß Erzeugniß einer natürlichen Entwicklung wäre; sondern durch eine schöpferische That Gottes ins Dasein gerufen, erscheint er für die ganze Natur als ein wesentlich von ihr verschiedenes, neues Wesen, als ein Wunder. Für die Mannigfaltigkeit individueller Entwicklung, wie sie sich uns gegenwärtig darbietet, nimmt die Schrift ihren Ausgangspunkt in dem einen ursprünglich von Gott erschaffenen Menschenpaar.

Die naturalistische Anschauung, welche keinen überweltlichen Gott, und somit auch dessen Offenbarung nicht anerkennt, muß auch die biblische Lehre von der Entstehung des Menschen und von seinem Urzustande leugnen. Der Mensch ist nach der pantheistischen und materialistischen Ansicht nicht ein Geschöpf Gottes, sondern bloß ein Produkt selbstständiger Naturentwicklung. Der Naturalismus will dem Wunder der Erschaffung des Menschen dadurch entgehen, daß er ihn durch eine gewisse Mischung der Stoffe und Zusammentreffen gewisser physikalischer Bedingungen entstehen läßt. Belege für diese Behauptung vermag uns aber der Naturalismus weder aus der Erfahrung, noch aus den Gesetzen der Natur zu bringen. Sollte dieses nach den jetzt bestehenden Naturgesetzen, außer welchen der Materialismus keine kennt, noch kennen will, geschehen sein, so fragen wir, warum denn heute solches Zusammentreffen nicht mehr geschieht? Darauf bleibt uns der Naturalismus trotz seiner vermeintlichen Weisheit die Antwort schuldig und läßt

uns nicht minder als der biblische Schöpfungsbericht ebenfalls vor einem Wunder stehen, nur mit dem Unterschied, daß es hier durch die Weisheit und Liebe des allmächtigen Gottes, dort aber von der blinden Naturkraft bewirkt wurde. So ist nach Oken (‚Entstehung der ersten Menschen‘, Isis, 1819) der Mensch als Embryo (Menschenkeim) mit menschlicher Zeichnung aus dem Schlamm im Urmeer entstanden. Als Ergebniß des Zusammentreffens gewisser physikalischer Bedingungen bildeten sich an einem Punkte der Erdoberfläche Menschheitskeime und zwar zu Tausenden, woraus alle Erdtheile zugleich sich bevölkerten. Abgesehen davon, daß diese Ansicht schon vom naturwissenschaftlichen Standpunkt sich als ein Absurdum erweist, vermag dieselbe, wie bereits bemerkt, über ein teleologisches Wunder nicht hinauszukommen, und läßt uns zudem über die Entstehung des Embryo selbst im Dunkeln.

Einer der neuesten Versuche des modernen Materialismus ist die sogenannte Transmutationshypothese von Darwin, (geb. 1809), dem bekannten englischen Naturalisten. In unabsehbar langen Zeiträumen soll sich nämlich nach dieser Anschauung die ganze Stufenreihe von organischen Bildungen der Pflanzen und Thierwelt bis zum Menschen, der höchsten Entwicklungsstufe, aus einer oder einigen wenigen Grundformen entwickelt haben. Nach dieser Theorie wäre dann der Mensch, wie sich Oken ausdrückt, „das einzig ausgewachsene Thier.“ Hat es dieser Naturprozeß, so fragen wir, so weit gebracht, daß er aus eigenen Kräften Menschen hervorbrachte, warum ist er denn nicht naturgemäß fortgeschritten zu höheren, vollkommeneren Wesen als die Menschen? Und welche Thiergattung bildet wohl für die vernünftige, mit Selbstbewußtsein erfüllte Persönlichkeit des Menschen einen passenden Uebergang? Es ist einleuchtend, daß diese ganze Anschauung den Widerspruch in sich selbst trägt und auf falschen Voraussetzungen beruht.

Wie wir schon in der Abhandlung des Wunders dargethan, so konnte nach dem Urtheil nüchterner Naturforscher das Hervorsprießen organischen Lebens aus der Oberfläche der Erde unmöglich ein bloßes Erzeugniß unorganischer Prozesse, oder das Leben der Thiere das Erzeugniß des bloß vegetativen Lebensprozesses sein. Auch bekennt selbst einer dieser darwinischen Naturphilosophen, daß die Fähigkeit des persönlichen Selbstbewußtseins eine übersteigliche

Kluft zwischen Thier und Mensch bildet, und ein Anderer, trotzdem er ebenfalls eine natürliche Entstehung der Menschen fordert, gesteht es offen, „daß alle Analogieen zur Transformation des Affen in einen Menschen der empirischen Naturforschung so gut als vollständig fehlen." Einer der größten Sprachforscher der Jetztzeit, Max Müller, legt gegen die Darwinische Hypothese folgendes wichtige Zeugniß ab: „Ich bin überzeugt, daß die Sprachwissenschaft allein uns noch in den Stand setzen wird, der Evolutionstheorie der Darwinianer ein entschiedenes Halt! entgegen zu rufen und die Grenze scharf zu ziehen, welche den Geist vom Stoff, den Menschen vom Thiere trennt."

Trotz der größten Mannigfaltigkeit der Entwicklung sowohl des einzelnen Individuums, als auch der verschiedenen Völker ist doch eine geistige Einheit des Menschengeschlechtes nicht zu verkennen, und läßt sich diese nicht anders als durch dessen natürliche Einheit erklären, daß nämlich die ganze Menschheit von einem Menschenpaar abstammt. Gegen diese Offenbarungswahrheit wurde besonders der Rassenunterschied geltend gemacht und behauptet, daß ursprünglich mehrere Menschenarten zugleich erschaffen worden seien (Coadamiten). Man sucht sogar die Lehre vom sittlichen Standpunkt anzugreifen, indem man sagt, die Annahme derselben mache die Geschwisterehe nothwendig. Aus der Paläontologie wollte man die Existenz von Menschen nachweisen, welche schon vor Adam gelebt haben müssen (Präadamiten), weil deren fossile Ueberreste älter als unser Menschengeschlecht seien. Es handelt sich bei dieser Lehre durchaus nicht, wie Manche meinen, um eine offene Frage in der Theologie, denn die biblische Lehre vom Fall Adams und diejenige von der Erlösung durch den einen Erlöser Jesum Christum, sowie die Lehre von dem Verhältniß des Menschen gegen Gott und seinen Nächsten überhaupt steht mit derjenigen von der Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Menschenpaar in so engem Zusammenhang, daß mit der Leugnung der letzteren auch die ganze biblische Heilslehre nothwendig bestritten werden muß. Daß aber die Offenbarungswahrheit von der einheitlichen Abstammung der Menschheit nicht im nothwendigen Widerspruch mit der Naturwissenschaft steht, dafür zeugt das Urtheil der berühmtesten Naturforscher, wie z. B. eines Haller, Blumenbach, Linné,

Cuvier, Alex. v. Humboldt, G. H. v. Schubert, Rud. und Andr. Wagner. Diese Alle bekennen, daß das Gesetz der Analogieen und Schlüsse zur Annahme eines Stammpaares der Menschheit zwingt. So halten Haller, Linné und Büffon die verschiedenen Menschenrassen für bloße Spielarten einer und derselben Stammgattung. Mit ihnen stimmen die Philosophen Steffens, Hillebrand, Wuttke u. A., und die Geographen Wimmer, Roon, Prichard u. A. überein. Die Merkmale, wodurch sich eine Rasse von der andern unterscheidet, sind durchaus nur äußerlicher Natur, durch langjährigen Einfluß von Klima, von der Vermischung der Völker und Cultur allmälig entstanden. Trotz der Verschiedenheit der Schädelform, der Hautfarbe und der Haare ist der innere leibliche und geistige Organismus aller Rassen ein und derselbe. Zudem kommt keines dieser Merkmale einer einzelnen Rasse ausschließlich zu, indem in ein und derselben Rasse die größten Verschiedenheiten stattfinden und auch die Gegensätze durch Mittelstufen vermittelt sind. Obwohl die Naturforschung die Abstammung von einem Urpaar nicht direkt aus ihrer Erfahrung ermitteln kann, so sind doch alle Versuche eine Grundverschiedenheit der Völker naturhistorisch nachzuweisen gescheitert.

Erweist sich aber die Hypothese von Coadamiten als unhaltbar, so läßt sich diejenige von Präadamiten noch viel weniger als eine von der Naturwissenschaft begründete nachweisen. Wir dürfen demnach dieselbe ihren eigenen Gang gehen lassen, mit der guten Zuversicht, daß die Resultate nüchterner und vorurtheilsfreier Naturforschung das Wort der Offenbarung von der Entstehung und Abstammung des Menschen immer mehr bestätigen wird.

Das sittliche Bedenken, welches man gegen die Entwicklung des Menschengeschlechtes aus einem Paar erhob, wird einestheils durch das Wesen und den Zweck der Ehe, und anderntheils durch die damaligen besonderen Verhältnisse widerlegt. Das Unsittliche von Geschwisterehen liegt heutzutage darin, daß sie dem sittlichen Wesen und eigentlichen Zweck der Ehe nicht entsprechen, indem die freie volle Hingabe und thatkräftig ausdauernde Liebe schon durch die Gesetze der Blutsverwandtschaft gefordert und natürlich hergestellt sind, so daß heutzutage Geschwisterehen bloß einen fleischlichen Zweck haben könnten. Dieser sittliche Gegensatz von

Familien- und allgemein menschlichen Verhältnissen konnte aber bei der ersten Generation des Menschengeschlechtes deßwegen noch nicht stattfinden, weil alle Glieder sich gleich nahe und gleich fern standen, und so die geschwisterliche Liebe in ihrer Besonderheit noch nicht existirte. Erst als sich Familien bildeten, und es in der Folge Verwandte und Fremde gab, entstand der sittliche Gegensatz besonderer Verhältnisse und Pflichten, und wurde die Geschwisterehe als unsittlich unzulässig.

Schriftbeweis. Die beiden Erzählungen 1 Mos. 1, 26 und 2, 7 stehen ergänzend neben einander, so daß der zweite Bericht die Ausführung des ersteren ist. In einer von den übrigen Schöpfungsakten verschiedenen und auszeichnenden Weise heißt es bei der Erschaffung des Menschen: „Lasset uns Menschen machen" (1 Mos. 1, 26). Während die übrige Kreatur durch das Allmachtswort: „es werde" sofort ins Dasein gerufen wird, geht der Mensch nach dem Plan und Rathschluß Gottes aus dem göttlichen Allmachts- und Liebeswillen seines Schöpfers hervor; daher wird seine Schöpfung mit dem feierlichen und ausdrucksvollen: „Lasset uns Menschen machen uns zum Bilde" eingeleitet.

Im Gegensatz zu den Hypothesen von Präadamiten und Coadamiten lehrt die Schrift auf das Bestimmteste, daß Adam der ersterschaffene Mensch war, und daß von Adam und Eva, als dem ersten Menschenpaar, gemäß des ihnen von Gott verliehenen Segens und Gebotes, die Erde mit Menschen erfüllt wurde (1 Mos. 1, 27. 28; 2, 22. 23). Christus berief sich gegenüber den Pharisäern auf dieses alttestamentliche Zeugniß (Matth. 19, 4), und Paulus verkündigt den Athenern, daß aller Menschen Geschlechter von einem Blut abstammen (Apg. 17, 26). So werden wir durch die Offenbarung nicht nur unserer hohen Abstammung, sondern auch der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechtes und somit unserer gemeinsamen Vorrechte, Pflichten und unseres gemeinsamen Heils gewiß.

2. Das Wesen des Menschen. Gott schuf den Menschen weder zu einem geistlosen, unpersönlichen, noch zu einem rein geistigen, körperlosen Wesen, sondern zur geistig-leiblichen Persönlichkeit. Das bleibende Wesen und die Grundbestimmtheit des Menschen ist demnach geistig-persönliches Leben im Leibe zu sein.

Schon frühe machten sich über die Bestandtheile des Menschen zwei Meinungen geltend, nach den Einen besteht der Mensch aus Leib, Seele und Geist, die Seele wird als sinnliches Lebensprinzip, der Geist als Ausfluß des göttlichen betrachtet, (Trichotomie); nach den Andern aus Leib und Seele (Dichotomie). Philo nahm nach dem Vorgange Plato's eine doppelte Seele in dem Menschen an, eine vernünftige (πνεῦμα) und eine unvernünftige (ψυχή), welche als das Prinzip der Gefühle und Triebe auch die Thiere besäßen. Daraus entstand dann die Ansicht bei manchen Kirchenvätern, daß Seele und Geist zwei verschiedene Theile seien. Zu der trichotomischen Ansicht bekannten sich u. A. Irenäus, Origenes und so im Allgemeinen die griechische Kirche; unter den Neueren Olshausen, Delitzsch, Hahn, Beck, sich dabei besonders auf 1 Theff. 5, 23; Ebr. 4, 12 berufend. In der abendländischen Kirche war dagegen die Dichotomie herrschend, so Tertullian, Ambrosius, Augustin; ebenso wurde sie von den alten Dogmatikern nach dem Vorgange Luthers angenommen und zwar im Interesse der Lehre von der Erbsünde. Im 17. und 18. Jahrhundert wurde sie sogar den Pietisten als Irrlehre vorgeworfen. Die meisten Neueren, wie Nitzsch, Hofmann, Thomasius, Tholuk, Philippi, Ebrard, Luthardt, ebenso Wesley, Watson nehmen die Dichotomie an. So sagt Wesley in seiner Predigt über den Fall des Menschen (vol. II., Serm. 62): „Gott schuf den Menschen nicht zur bloßen Materie, zu gefühllosem Stoff und geistlosem Thon, sondern zu einem Geist gleich Ihm, obgleich er ihn mit einem materiellen Leib bekleidete." Watson: „Daß der Mensch aus zwei wesentlichen Theilen besteht, ist aus dem mosaischen Bericht ersichtlich, nämlich aus einem Leib aus Erde gebildet, und aus einer lebendigen Seele, dem Leibe durch Gottes Geist eingehaucht." (Institut p. 228).

Ist auch die Trichotomie nicht als Irrlehre zu bezeichnen, so ist doch nicht zu übersehen, daß in der Schrift sehr oft die beiden Ausdrücke Geist und Seele mit einander abwechseln und daher als gleichbedeutend behandelt werden, so z. B. in Luc. 23, 46; Matth. 27, 50; 20, 28; in den beiden ersten Stellen heißt es nämlich von Jesu Tod, daß er den ‚Geist' aufgab, und in der letzten sagt er, daß er seine ‚Seele' zum Lösegeld in den Tod gäbe. In

1 Mos. 41, 8 und Ps. 51, 19 wird dem ‚Geist' das Betrübtsein zugeschrieben, und in Ps. 42, 6; 43, 5; Joh. 12, 27; Matth. 26, 38 ist es die ‚Seele,' welche unruhig und betrübt ist; im 23. Psalm preist David den Herrn, daß er seine ‚Seele' erquicke und Hiob klagt (9, 18), daß der Herr seinen ‚Geist' nicht erquicke. In Offenb. 6, 9; 20, 4 heißen die Verstorbenen ‚Seelen' und in Ebr. 12, 23 ‚Geister'.

Hätten die heiligen Schreiber nach trichotomischer Anschauungsweise zwischen Seele und Geist unterschieden, so wäre eine solche Verwechslung durchaus unzulässig. Nach Luc. 8, 55 und Jak. 2, 26 ist es der Geist, welcher den Leib belebt, und nach Ps. 146, 4 und Pred. 8, 8 besteht der Mensch aus dem vergänglichen Leibe und dem unsterblichen Geist, und Christus ermahnt seine Jünger sich nicht vor denen zu fürchten, welche bloß den Leib, nicht aber die Seele tödten mögen. In diesen Stellen ist neben der gleichen Bedeutung der Worte von Seele und Geist, zugleich die Dichotomie deutlich ausgesprochen, daß nämlich der Mensch aus einem vergänglichen, sterblichen Theile, dem Leibe und aus einem unvergänglichen, unsterblichen Theile, dem Geist oder der Seele bestehe. Jene Stellen, in denen Geist, Seele und Leib nebeneinander stehen, (1 Thess. 5, 23; Ebr. 4, 12) bieten nach unserer Ansicht zu wenig Halt und Grund für die Trichotomie und müssen nach jenen zahlreichen Aussprüchen ausgelegt werden. Der Apostel will im Thessalonicherbrief das menschliche Wesen nicht nur nach seiner sichtbaren und unsichtbaren Seite, sondern auch das innere geistige Leben in seinem Verhältniß zur leblosen und belebten Kreatur, d. h. so umfassend als möglich darstellen, ohne deßhalb einen Grund zu einer nothwendigen Dreitheilung des menschlichen Wesens zu geben. Der leblosen Kreatur gegenüber erscheint nämlich der Mensch als eine lebendige Seele und der unpersönlichen Kreatur gegenüber ist er ein persönlicher Geist. Die leiblich-geistige Persönlichkeit ist es, welche auf die Zukunft Christi aufbehalten werden soll. Die Ebräerstelle sagt nur, daß Gottes Wort die tiefsten Tiefen der Gemüthswelt und des Geistes durchdringe. Bei der Trichotomie entsteht überdies die Schwierigkeit, daß durch die Trennung des Geistes von dem Leibe im Tode, die Seele mit diesem vergehen muß, weil sie aus dieser Verbindung hervorgegangen, daher auch

nicht ohne dieselbe fortbesteht. Die Schrift aber sagt deutlich, daß die Seele unsterblich sei (Matth. 16, 26; 10, 28). Das menschliche Wesen besteht demnach aus Leib und Seele, oder aus dem äußeren und inneren Menschen. Dieses persönliche Innenleben wird als Prinzip der Erkenntniß und des Willens Verstand, Sinn, Gemüth (νοῦς), theoretisches und moralisches Vermögen genannt (Röm. 12, 2; 14, 5; Eph. 4, 23; Phil. 4, 7; 2 Thess. 2, 2; 1 Tim. 6, 5), im Gegensatz zum Fleisch (Röm. 7, 25).

Das Vehikel, wodurch die Seele dem Leib das Leben vermittelt, ist das Blut, deßhalb heißt es im Leviticus 17, 11, daß das Leibesleben im Blut liege und daher hat dasselbe seine Bedeutung beim Opfercultus. Der lebendige Einheitspunkt des leiblichen, geistigen und geistlichen Lebens ist das Herz; es ist der Brennpunkt, in welchem alle Lebensbewegungen sich sammeln und von da wieder ausgehen. Hier hat das leiblich-organische Leben als im Mittelpunkt des Blutumlaufes seinen Sitz; im Herzen haben Gedanken, Gefühls- und Willensregungen ihren Sammelplatz (Ps. 40, 11; Spr. 26, 24; Matth. 15, 19); hier hat auch das moralische Bewußtsein, das Gewissen, in seiner verklagenden oder Frieden verkündigenden Stimme seinen Sitz (1 Kön. 2, 44; Jer. 17, 1; 1 Sam. 25, 31; Röm. 2, 15; 1 Joh. 3, 20; Ebr. 10, 22). Vermöge dieser Beschaffenheit ist das Herz auch die Offenbarungsstätte der göttlichen, geistigen Lebenskräfte, und die Quelle von der aus durch Erweckung, Bekehrung und Wiedergeburt neues göttliches Leben ausgeht, daher die Aufforderung, dem Herrn das Herz zu geben, ihn von ganzem Herzen zu suchen und zu lieben, sich von Herzen zum Herrn zu bekehren, und Gott den Herrn zu heiligen in unsern Herzen (Spr. 23, 26; Ps. 119, 10; 5 Mos. 6, 5; 4, 29; 1 Sam. 7, 3; Jer. 24, 7; 2 Thess. 3, 5; 1 Petr. 3, 15). Die centrale Bedeutung des Herzens für das physische und psychische Leben des Menschen drückt der Hebräer bezeichnend durch das Wort קֶרֶב aus, welches die Mitte, das Innere des Körpers, das Herz bedeutet (Ps. 5, 10; 49, 12; 64, 7).

a. Der Leib des Menschen ist nach dem Schöpfungsbericht von Gott unmittelbar aus einem Erdenkloß gebildet[1] (1 Mos. 2, 7;

[1] יָצַר bilden, wie der Töpfer oder Künstler Statuen aus Thon bildet; daher auch vom Bilden des Schöpfers gebraucht.

Jes. 64, 8; Hiob 10, 8). Diese Leiblichkeit des Menschen ist weder eine zufällige, welche seinem Wesen etwa auch fehlen könnte, noch ist sie im materialistischen Sinne das Eine und Alles des Menschen, noch bildet sie im spiritualistischen Sinne ein der geistigen und wesentlichen Entwicklung des Menschen hinderliches Accidens, sondern sie ist als dienendes Organ der innerlichen Wesenheit des Menschen unentbehrlich für die ganze Zukunft seiner Entwicklung. Den Leib Gott darzustellen als eine heilige, lebendige Opfergabe, nennt Paulus den vernünftigen Gottesdienst (Röm. 12, 1). Der Gottesbau war bestimmt eine Behausung und ein Organ des Gottes-Geistes zu werden (1 Cor. 3, 16; 6, 18), und hat daher eine ewige Bedeutung. Ob der menschliche Leib ein Abbild der göttlichen Gestalt, oder ob die menschliche Erscheinungsform Gottes eine Accomodation an die menschliche Gestalt sei, ist eine speculative Frage, welche später noch behandelt wird. Der Leib des Menschen ist nicht in unbedingter Abhängigkeit, oder in der Befehdung der äußern Welt, sondern in der von Gott ihm angewiesenen Herrscherstellung und in einem ungestörten Lebenszustand zu denken (1 Mos. 1, 28—30). Der ursprüngliche Leib besaß nach dem Ausdruck der Apologie der Augsburger Confession ‚eine vollkommene Gesundheit, ganz unverderbte Kräfte und ein völliges Gleichgewicht aller sinnlichen Triebe‘; denn es gab weder in ihm, noch außer ihm ein feindliches, verderbliches Prinzip, welches ihn afficirt hätte. Der ganze leibliche Organismus war so beschaffen, daß zwischen Geist und Sinnlichkeit kein feindseliges Verhältniß stattfand, wie der moderne Rationalismus annimmt um die Schuld der Sünde weg zu demonstriren. Die physische Natur des Urmenschen war das willige Organ und der entsprechende Träger des Geistes, so daß kein einseitiges Ueberwiegen krankhafter Reize oder Ausarten sinnlicher Triebe zur leidenschaftlichen Begierde, sondern vollkommene Unterordnung des Leibes unter den Willen des Geistes stattfand.

Wie der ursprüngliche Leib von allen gegenwärtigen Schwächen und Gebrechen frei war, so namentlich von der gewaltsamen Auflösung des Todes, welche in der Schrift durchgängig als ein abnormer Zustand und als Sold der Sünde dargestalt wird (1 Mos. 2, 17; Röm. 5, 12. 15; 6, 23). Gegen die ursprüngliche

Unsterblichkeit des Leibes wurde eingewandt, daß diese unmöglich sei, weil derselbe aus Erde genommen schon seiner Natur nach der Vergänglichkeit unterworfen worden sei. Es wird hier aber ganz übersehen, daß durch die Verwandlung des allmächtigen Schöpferwortes der menschliche Körper nicht mehr bloß Erde ist, daher er auch nicht mehr den gleichen Gesetzen des leblosen Stoffes unterworfen sein kann, und überdies schuf Gott den Körper, um eine Behausung des lebendigmachenden Gottesgeistes zu sein. Vom Begriff des menschlichen Körpers läßt sich daher vernünftigerweise derjenige des Geistes nicht trennen, wenn man vom Urzustand des Menschen redet.

Jenes Wort vom Baum des Lebens, dessen Frucht der Mensch nicht genießen durfte um nicht ewig zu leben (1 Mos. 3, 22), sagt nicht, daß dem Menschen von Anfang Unsterblichkeit überhaupt gefehlt habe, sondern nur, daß er derselben in einem höheren absoluten Grade fähig gewesen sei, wo dann nur Leben und kein Sterben mehr sein konnte. Was dort im Bild angedeutet ist, soll einst an denen erfüllt werden, welche im Glauben die Zukunft des Herrn erleben und alsdann nicht entkleidet, sondern überkleidet werden.

Obwohl der gegenwärtige Leib ‚ein Leib der Sünde' und ‚des Todes', ein irdisches Haus ist, welches zerbrochen wird (2 Cor. 5, 1), so hat er seine ewige Bestimmung doch nicht verloren, und besitzt dennoch die Verheißung der Wiederherstellung. Nicht in die Vernichtung, sondern in die Auferstehung und Verklärung des Leibes setzt die Schrift das zukünftige Heil (Matth. 22, 31. 32; 1 Cor. 15, 21. 22); das Verwesliche soll anziehen das Unverwesliche, das Sterbliche soll anziehen die Unsterblichkeit (1 Cor. 15, 53).

b. Die Seele. Das dem menschlichen Leibe inwohnende Leben und was ihn im Tode verläßt, wird in der Schrift Seele genannt, sie ist demnach Prinzip, Träger und Leiter des menschlichen Lebens.[1] Während die Thierseele aus dem die Schöpfung

---

[1] נֶפֶשׁ 1 Mos. 2, 7; Jona 4, 3; Hiob 16, 4; Ps. 54, 6; ψυχή Matth. 2, 20; 6, 25; נְשָׁמָה = Athem, Hiob 27, 3; vernünftige Seele Spr. 20, 27; רוּחַ 1 Mos. 41, 8; Hiob 12, 10.

durchdringenden Lebensgeist (1 Mos. 1, 20. 24), also auf mittelbare Weise entstanden ist, so wurde die menschliche Seele aus der unmittelbaren Fülle des göttlichen Geistes vom Schöpfer dem von Erde gebildeten Leibe eingehaucht, so daß sie nicht das Werk einer naturhaften Emanation ist, vielmehr durch einen schöpferischen Akt auf übernatürliche Weise ins Dasein gerufen wurde. Seele heißt soviel als Geist im Leibe. Die menschliche Seele ist nicht nur ein von dem Leibe verschiedenes, geistiges, sondern auch ein vernünftiges Wesen, sie ist nicht nur Prinzip des leiblichen, sondern auch des selbstbewußten, persönlichen Lebens, wodurch sie sich nebst ihrer Abstammung von der Thierseele unterscheidet. Obwohl sie ihrer Bestimmung gemäß mit dem Leibe in einem innigen Zusammenhange steht und eine lebendige Wechselwirkung zwischen beiden stattfindet, so besitzt die Seele doch ein von dem Leibe unabhängiges, selbstständiges Leben, welches fortdauernd, ewig besteht.

1. Existenz der Seele. Der Materialismus, welcher Alles vom Stoff ableitet, leugnet mit dem Dasein des Geistes auch dasjenige der Seele. An die Stelle des Alles belebenden Geistes setzt er den Stoffwechsel, die Seelenthätigkeit ist ihm eine bloße Function der Gehirnsubstanz. Nach dem Ausspruch Feuerbach's ist nur die Sinnlichkeit Wirklichkeit und Wahrheit; „wer nicht mehr sinnlich ist, ist nicht mehr.“ Dagegen sagt Ruete, daß die Annahme einer selbstständigen Seele sich auf dem Weg der Schlußfolgerung empirisch rechtfertige, indem sie nachweise, daß das geistige Prinzip bei den Sinneswahrnehmungen in einer von den reinen Sinneseindrücken bis zu einem gewissen Grade unabhängigen und daraus unerklärbaren Weise thätig sei. (Ueber d. Existenz d. Seele v. naturwissenschaftlichen Standpunkte.) Der große deutsche Chemiker O. L. Erdmann sagt gegen jenen Sensualismus treffend: „Was wir sehen, fühlen, kurz was wir sinnlich wahrnehmen, das ist — so müssen wir glauben! Soll aber was wir nicht sehen, nicht fühlen, kurz was wir nicht persönlich wahrnehmen, darum auch nicht sein? Die Frage bedarf der Antwort nicht.“ „Wenn das Wesen des Lebens, wenn insbesondere die Thätigkeit der denkenden Seele sich aus mechanischen und chemischen Gesetzen gewiß nicht erklären läßt, so ist die Annahme, daß hier die Wirkungen anderer Kräfte vorliegen, nach allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen nicht nur zulässig, sondern geradezu geboten.“

Die Seele wurde daher stets mit Recht als ein unkörperliches Wesen bezeichnet und zwar deßwegen, weil sie denken könne, was der Materie unmöglich sei. Wie das alte, so unterscheidet auch das neue Testament im Menschen den sinnlichen Leib von der Seele, als zwei verschiedene Prinzipien der Kraft und der Thätigkeit (Matth. 10, 28; Luc. 23, 46; 1 Thess. 5, 23; 2 Cor. 5, 1).

2. Die Fortpflanzung der menschlichen Seele wurde verschieden erklärt:

a. Eine Präexistenz derselben wurde schon von Plato und Philo, Justin, dem Märtyrer und von Origenes angenommen. Gott habe nämlich bei der Weltschöpfung alle Menschenseelen erschaffen und sie, wie die Rabbinen glaubten, in einer himmlischen Schatzkammer aufbewahrt, von welcher sie bei der Zeugung der Leiber in dieselben gesandt werden. Dazu benutzt man die Stellen in Jes. 42, 5; 57, 16; Hiob 12, 10, jedoch ganz mit Unrecht, indem dort bloß der allgemeine Gedanke ausgedrückt wird, daß Gott Schöpfer der Seelen, Urheber alles Lebens ist. Plato, Justin und Origenes meinten, die Seelen hielten sich vor ihrer Verbindung mit den irdischen Körpern im Himmel auf und sei diese Verbindung entweder eine freiwillige, oder eine Strafe für ihre Vergehungen. Dieser Meinung fehlt jedoch die biblische Begründung und jede Erinnerung unserer Seele an ein früheres Dasein vor unserer Geburt, was doch bei einer vernünftigen Seele nothwendig vorhanden sein müßte. Diese Anschauung wurde von Kant dadurch erneuert, daß er zur Erklärung des radikalen Bösen im Menschen die bewußte That einer vorzeitlichen Entscheidung fordert (Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft); ähnlich wurde von Schelling diese Hypothese benutzt um die Erbschuld zu erklären. Die alt- und neutestamentliche Lehre vom Sündenfall läßt aber eine solche Deutung nicht zu.

b. Andere dagegen fassen die Fortpflanzung der Seele als eine zeitliche, lassen aber dabei die göttliche Causalität stärker als die kreatürliche hervortreten. So lehrte schon Aristoteles, daß Gott die Seele bei der Zeugung unmittelbar erschaffe (creare) und mit dem Körper verbinde; man nannte daher diese Anschauung Creatianismus. Zu demselben bekannten sich Ambrosius, Hieronymus und viele andere Kirchenväter, im 17. Jahrhundert

Calixt und Musäus, ebenso die meisten reformirten Theologen, welche die nähere Bestimmung hinzufügten, daß die Seele am 40. Tage mit dem Leibe vereinigt und dadurch dann sündhaft werde. Offenbar wurde dieser Zusatz gemacht um dadurch der aus dem Creatianismus entstehenden Schwierigkeit zu entgehen, daß die von Gott erschaffenen Seelen nicht unrein und mangelhaft seien; wie denn auch Pelagius auf Grund der creatianischen Ansicht die Fortpflanzung der Erbsünde leugnete. Jener theologische Zusatz entbehrt der Begründung in solchem Maaße, daß er keiner Widerlegung bedarf. Es bliebe außerdem noch zu beweisen, wie die reine, von Gott unmittelbar erschaffene Seele durch ihre Vereinigung mit dem Körper sündhaft werden könnte, da ja das Fleisch ohne den Geist todt ist. Eine andere nicht unerhebliche Schwierigkei bei der creatianischen Ansicht ist die, daß man bei den Schwach- und Blödsinnigen schwerlich annehmen kann, daß Gott ihre Seelen unmittelbar erschaffen habe. Die Anhänger des Creatianismus berufen sich auf Bibelstellen, wie z. B. auf Jer. 38, 16. Hier steht das Wort Seele statt der Person selbst, in Sach. 12, 1 heißt es, daß Gott den Odem, den Geist im Menschen macht, ebenso in Hiob 10, 12. Von einer unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele ist an diesen und andern Stellen nicht die Rede, sondern bloß von dem Ursprung des menschlichen Lebens überhaupt.

c. Eine andere Ansicht betont bei der Fortpflanzung der menschlichen Seele die menschliche Causalität, setzt aber dabei die göttliche voraus und läßt diese sich in einer mehr naturgemäßen Weise offenbaren, indem sie die Seele wie den Leib zu gleicher Zeit durch die Zeugung per traducem (Absenker, Einsenkung), entstehen läßt. Diese Anschauung nennt man jenes Ausdruckes wegen Traducianismus. Diesem entspricht die gewöhnliche Redeweise der Schrift (1 Mos. 5, 3; Apg. 17, 24—26), die Einheit des menschlichen Organismus, die Erfahrung von der oft auffallenden Vererbung gewisser geistiger Eigenthümlichkeiten der Eltern auf die Kinder, und ganz besonders spricht die Lehre von der Erbsünde für den Traducianismus. Zu ihm bekannten sich Tertullian, Athanasius, Gregor von Nyssa und die lutherischen Dogmatiker, welche sagten, daß der Mensch diese Fähigkeit durch den göttlichen Segen (1 Mos. 1, 28) empfangen habe. In Luther's Katechismus und in der

Concordienformel ist im Artikel von der Schöpfung und von der Erbsünde die Ansicht des Traducianismus vertreten.

Wie die Natur- und Schöpferthätigkeit bei der Bildung des Menschen in einander übergehen, bleibt für uns immerhin ein Geheimniß, welches sich weder mit einer solch scholastischen Lehrbestimmung, wie diejenige des Creatianismus nicht wohl verträgt, noch eine bloß menschliche Causalität bei der Fortpflanzung der Seelen zuläßt, sondern die göttliche und menschliche zugleich in sich schließt. „Die Wahrheit des Traducianismus ist darin enthalten, daß jedes menschliche Individuum ein Erzeugniß von der Naturthätigkeit der Gattung ist, und die Wahrheit des Creatianismus, daß die geheimnißvolle Naturthätigkeit Organ und Mittel ist für die individualisirende Schöpferthätigkeit, so daß jedes einzelne Menschenwesen eine neue Offenbarung des göttlichen Willens ist."

3. Das Vermögen der Seele. Die Schrift führt alle Lebensäußerungen sowohl in geistiger, als in leiblicher Beziehung, welche dem vorstellungsmäßigen und wahlkräftigen Bewußtsein entspringen, auf die Seele zurück, demnach besitzt sie Erkenntniß-, Gefühls- und Willensvermögen. Sie ist mit Bewußtsein des eigenen Seins, mit Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Gedächtnißkraft begabt; sie ist das Organ theils unmittelbarer, theils vermittelter Erkenntniß körperlicher, geistiger und geistlicher Dinge. Dieses Erkenntnißvermögen wird in der Schrift (νοῦς) Verstand genannt (Röm. 1, 20; 1 Cor. 2, 16; 14, 14; Offenb. 13, 18), und ebenso wird das moralische Vermögen damit bezeichnet, welches sich in Gesinnung und Rathschlägen ausspricht (Röm 1, 28; 12, 2; 1 Cor. 1, 10; Eph. 4, 17; Col. 2, 18; 1 Tim. 6, 5). Mit dem Erkenntnißvermögen ist dasjenige des Gefühls verbunden, die Seele ist gewisser Eindrücke fähig, welche in ihr Lust und Unlust, Verlangen oder Widerwillen erwecken. Sie vermag durch göttliche Erleuchtung nicht allein Gott und göttliche Dinge und ihre Pflichten gegen ihren Schöpfer und Nächsten zu erkennen, Recht und Unrecht zu unterscheiden, sondern auch das Gute zu lieben und das Böse zu hassen, sie besitzt ein sittliches Gefühl (Ps. 19, 8; 42, 3; 1 Petr. 2, 11; 5 Mos. 6, 5 — Matth. 22, 37). Obwohl das Gefühl dem Wortlaut nach im alten und neuen Testament in der Ursprache nicht den bezeichnenden Ausdruck findet, wie

z. B. im Deutschen, so ist es doch dem Wesen nach schön und richtig bezeichnet, indem die biblische Anschauung einestheils den Begriff des Liebens in denjenigen des Erkennens einschließt, von der richtigen Ansicht ausgehend, daß nur dasjenige wahrhaft ist und verstanden wird, welches man mit Wohlgefallen und Liebe betrachte (5 Mos. 34, 10; Ps. 31, 8; Joh. 17, 3; 1 Joh. 3, 6; 1 Cor. 16, 18; 2 Cor. 4, 6), anderstheils bedient sie sich zur Bezeichnung der tiefsten Empfindungen des umfassenderen Ausdruckes Herz (Ps. 33, 21; 51, 19; 55, 5; Joh. 16, 6; 2 Cor. 6, 12). Am meisten kommt die Verbindung von Empfindung und Wollen vor, und zwar nicht als ein von Außen bewirktes, sondern das im Innersten als persönliche Grundrichtung wurzelt (1 Mos. 6, 5; Ps. 20, 5; 37, 4; Spr. 16, 1, 5; Jer. 23, 16. 17; Matth. 15, 19; 1 Petr. 3, 4). Dieses Willensvermögen der Seele, nach welchem sich der Mensch in seinem Leben bestimmen läßt und kraft dessen er sich entweder für das Gute oder Böse entscheidet, ist kein absolutes, sondern nur relativ freies; immerhin ist aber diese Wahlfreiheit unmittelbare Aussage des persönlichen Bewußtseins eines Jeden.

4. Die Unsterblichkeit der Seele wurde schon von Plato in seinem ‚Phädo' bewiesen und wird in der Offenbarung auf das deutlichste und bestimmteste ausgesprochen (Pred. 12, 7; Jes. 66, 24; Matth. 10, 28; Luc. 16, 24; Joh. 11, 25; 14, 19; Offenb. 6, 9). Es ist somit eine ganz willkührliche Auslegung, welche aus der Entrückung des Henoch und des Elias die Vernichtung aller übrigen Menschenseelen ableiten will; es ist dort vielmehr der Beweis für die Fortdauer der Seele enthalten, da die Seelen jener heiligen Gottesmenschen sich nicht durch ihr natürliches Wesen, sondern durch ihren heiligen Character von den übrigen Menschenseelen auszeichneten.

So ist die Seele der Einheitspunkt des menschlichen Personenlebens, das Lebensprinzip desselben nach Innen und Außen, und ist durch die Kraft des Heiligen Geistes der lebendigen Gottesgemeinschaft fähig. Der Mensch, dessen Seele nur auf das Sinnliche und Irdische gerichtet ist, wird in der Schrift sinnlich genannt, derjenige aber, dessen Seele vom Geist Gottes erfüllt und

durchdrungen ist, heißt ein geistlicher Mensch (1 Cor. 2, 14)[1]. Verschließt sich der Mensch gegen den Einfluß des Heiligen Geistes, so wird seine Seele immer mehr vom irdischen und fleischlichen Sinn erfüllt und regiert, und geht dadurch des ewigen, seligen Lebens verlustig; in diesem Sinne ist in der Schrift von einem Schadennehmen, von einem Verlorengehen der Seele die Rede (Matth. 16, 26; Luc. 9, 25).

3. Das Bild Gottes am Menschen, in welches er erschaffen wurde.

a. Das Wesen desselben nach den Aussprüchen der heiligen Schrift.

Nach dem Ausdruck der Offenbarung schuf Gott den Menschen in seinem Bilde, in seinem Gleichniß (1 Mos. 1, 26. 27; 9, 6; Jak. 3, 9). Um uns von diesem Urzustande des Menschen, wodurch er sich vor allen übrigen Kreaturen auszeichnet, einen richtigen Begriff machen zu können, haben wir einerseits das Vorbild zu betrachten, zu dessen Aehnlichkeit der Mensch erschaffen wurde, d. h. den persönlichen, heiligen, gerechten, seligen und ewigen Gott und den im Fleisch geoffenbarten Gott, den Gottes- und Menschensohn Jesum Christum; anderseits geben uns diejenigen neutestamentlichen Stellen, welche von der Erneuerung des alten Menschen nach dem Bilde Gottes und von dem Wesen des neuen Menschen überhaupt handeln, die Deutung des Gottesbildes an die Hand. Der Apostel nennt nämlich Jesum den letzten Adam, den andern Menschen und sagt, daß der erste Adam ein Bild deß ist, der zukünftig war (1 Cor. 15, 45. 47; Röm. 5, 14); eine solche Vergleichung wäre durchaus unzuläßig, wenn sich der Gottmensch zum ersten Menschen nicht verhielte, wie das Urbild zum Abbild, oder umgekehrt. An dem Gottes- und Menschensohn können wir daher die Züge des göttlichen Ebenbildes wahrnehmen (2 Cor. 4, 4), in dessen Gleichniß der Mensch erschaffen war. Während die göttliche Ebenbildlichkeit im Sohn Gottes in absoluter,

---

[1] ψυχικός = seelisch, in der Bedeutung von sinnlich, im Gegensatz zu πνευματικός = geistlich, der vom Heiligen Geiste erleuchtete und geheiligte Mensch.

urbildlicher Weise verwirklicht ist, so ist sie es im Menschen in abgeleiteter, relativer und abbildlicher Weise. Der Sohn Gottes ist das Ebenbild Gottes, der Mensch aber ist nach dem Bilde Gottes erschaffen.

In Eph. 4, 24 und Col. 3, 9. 10 heißt es, daß der neue Mensch nach Gott, nach dem Ebenbild seines Schöpfers geschaffen ist. Diese Stellen gelten von Alters her als die Hauptstellen des neuen Testamentes, welche uns die Deutung des Gottesbildes an die Hand geben, denn es findet hier offenbar eine Rückbeziehung auf jene Stelle von der Erschaffung des ersten Menschen statt. Der Ausdruck ‚Erneuerung' hat nur dann einen richtigen Sinn, wenn darunter Wiederherstellung dessen gemeint ist, was ursprünglich war, wäre nun der erste Mensch in seinem Urzustand schon unvollkommen und sündhaft gewesen, so könnte von keiner Erneuerung des alten Menschen, sondern nur von einer Vervollkommnung und Vollendung die Rede sein. Der Mensch der Erlösung oder der neue Mensch ist dem Menschen der Schöpfung oder dem ersten Menschen in Gerechtigkeit und Heiligkeit, dem geistigen Ebenbilde gleich, nur mit dem Unterschied, daß der erste Mensch nach Gottes Willen und Macht von Natur aus das war, was der gefallene Mensch jetzt nur durch die erlösende Gnade werden kann und soll. „Ihr seid jetzt neue Menschen geworden," sagt ein neuerer Ausleger die Collosserstelle umschreibend, „in denen Gott, an die Stelle der alten Laster, jene geistigen Eigenschaften erneuern will, die er ursprünglich in den Menschen geschaffen."

Die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen umfaßt nicht einen einzelnen Theil desselben, sondern den ganzen Menschen in seiner moralischen und physischen Vollkommenheit. Wenn auch vornehmlich das innere geistige Wesen zur Abschattung der göttlichen Herrlichkeitsfülle berufen ist, so müssen doch die Strahlen der inneren Gottebenbildlichkeit auch am Aeußeren, am Leibe des Menschen wenigstens in so weit durchgedrungen sein und dieses Bild zur Erscheinung gebracht haben, als der Leib und die Seele im ursprünglichen Zustand ein harmonisches, vollkommenes Gebilde des Schöpfers sind. Aus der Berufung des alten Menschen zur Erneuerung nach dem Ebenbilde Gottes, und aus jenen Stellen, welche von der hohen Stellung und dem bleibenden großen Werth

des Menschen handeln (1 Mos. 9, 6; 1 Cor. 11, 7; Jak. 3, 9), ist mit Recht nach der neueren gläubigen Dogmatik zu schließen, daß man zwischen einem Bilde Gottes im engeren Sinne, welches verloren gegangen, und einem solchen im weiteren Sinne oder unverlierbaren Ebenbild Gottes am Menschen zu unterscheiden hat.

Nach dem Vorbild des göttlichen Wesens und den erwähnten Analogieen besteht das Bild Gottes am Menschen im weiteren Sinne in der geistigen Persönlichkeit, vermöge welcher er sich selbst bewußt, zur Selbstbestimmung d. h. zu ethischen Gegensätzen fähig und zu einem ewig fortdauernden seligen Leben berufen ist; im engeren Sinne ist es die geistige und moralische Vollkommenheit, kraft welcher der erste Mensch die Wahrheit richtig erkannte (2 Cor. 3, 18; Col. 3, 10), seinen Gott über Alles liebte, mit seinem Willen völlig übereinstimmte und sich seinem Schöpfer völlig weihte (Eph. 4, 24; 1 Joh. 2, 27; 3, 9. 10; 2 Petr. 1, 4). Das innere und äußere Leben trug beim ersten Menschen den Stempel göttlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Was den Grad dieser Vollkommenheiten anbelangt, so ist jedenfalls dieses festzuhalten, daß sie in solcher Klarheit und Bestimmtheit vorhanden waren, daß sich in ihnen die Herrlichkeit des persönlichen, gerechten und heiligen Gottes abspiegelte. „Das Erkenntnißvermögen bezieht sich nicht nur auf die Erkenntniß des Wesens der Dinge, sondern besonders auch auf die Erkenntniß von der rechten Anwendung dieses Vermögens und auf die willige Aufnahme und herzliche Zustimmung zu den religiösen Wahrheiten. — Sein Wille war stets Gott zu gefallen und Ihm zu dienen, denn er liebte Gott über Alles, wodurch alle seine Triebe und Neigungen beherrscht waren“ (Watson). „Was ist Heiligkeit? Ist es nicht wesentlich Liebe? Gott konnte weder Menschen noch Engel schaffen, ohne sie vom ersten Moment ihrer Existenz an mit dem Grad von Liebe zu begaben, wie es ihm gefiel. Gerechtigkeit und Heiligkeit besteht in dem richtigen Zustand unseres Geistes und in der heiligen Gesinnung unseres Herzens“ (Wesley).

Der gute Urzustand des Menschen ist jedoch nicht nach Augustin als ein absolut vollendeter, noch als eine bloße Anlage, wie Pelagius meinte, zu denken, sondern als ein lebendiger Anfang, welcher Alles in sich schloß, was eine naturgemäße

Entwicklung und Erreichung der Bestimmung des Menschen ermöglichte. Von der Sterbensmöglichkeit des Leibes sollte der Mensch ohne den Prozeß des Todes zur Verklärung des Leibes emporgehoben werden, ein Ueberkleidetwerden und nicht ein Entkleidetwerden erfahren, wie es Paulus in 2 Cor. 5, 4 ausdrückt; seine Gottes- und Welterkenntniß sollte sich zur geschöpflich vollkommenen erweitern; von der Möglichkeit zu sündigen sollte er zur Unmöglichkeit des Sündigens schreiten; so war dem ursprünglich guten und seligen Menschen ein noch höherer Grad von Vollkommenheit und Seligkeit vorbehalten. Nach dieser Auffassung erscheint dann der Fall nicht als eine trostlose Zerstörung eines schon vollendeten, sondern als eine Störung des in der Entwicklung begonnenen und zur Vollendung berufenen Gotteswerkes, und das Erlösungswerk ist dann nicht nur Wiederherstellung des früheren Zustandes, sondern zugleich endliche Hinanführung zum ursprünglichen Ziele vollkommener Vollendung.

Während dem Menschen auch nach dem Sündenfall seine geistige Persönlichkeit und ewige Bestimmung, unsterblich, heilig und selig zu sein, das Ebenbild Gottes im weiteren Sinne geblieben, so daß er der geistigen Erneuerung durch den Heiligen Geist fähig (Eph. 4, 23; 3, 16) und zu derselben berufen ist, so ist ihm dagegen die sittliche Vollkommenheit, die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, das Ebenbild Gottes im engeren Sinne, durch den Sündenfall abhanden gekommen.

b. Verschiedene Auffassungen des Gottesbildes am Menschen.

Mannigfache Nachklänge von der Offenbarung über den unversehrten Zustand (Status integritatis) der ersten Menschen finden sich in den poetischen und philosophischen Schilderungen und Sagen von einem früheren goldenen Zeitalter, so schon bei Hesiod und Plato. Der römische Dichter Ovid sagt unter Anderem, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes, und Cicero, daß der Mensch mit einer aufrechten Gestalt erschaffen sei, als ob Gott ihn dadurch auffordern wolle auf seine ursprüngliche Gemeinschaft und auf seinen früheren Wohnort zu schauen. Tacitus sammt vielen andern Schriftstellern beschrieben den gegenwärtigen Zustand der

Menschheit als eine Folge der Veränderung eines goldenen Zeitalters der Unschuld in eine eiserne Zeit zunehmender Verderbniß.

Einige Kirchenväter, z. B. Justinus, Lactanz setzten in einseitiger realistischer Richtung das göttliche Bild am Menschen in die Aehnlichkeit des unsterblichen menschlichen Körpers mit der göttlichen Substanz. Die Alexandriner, ebenso Augustin und Zwingli fanden dagegen, im einseitigen Idealismus befangen, unsere Gottebenbildlichkeit bloß in unserer geistigen Natur und in den Vollkommenheiten unserer Seele. Die Socinianer und Arminianer hielten die Herrschaft des Menschen über die irdischen Dinge für das Bild Gottes am Menschen. Wenn das Schriftwort sagt, daß Gott den Menschen nach dem Bilde Gottes schuf, so bezieht sie den Begriff der Ebenbildlichkeit nicht nur auf den Geist, oder bloß auf den Leib, sondern auf den Menschen in seiner Totalität. Die Wurzel des Bildes Gottes liegt in der geistigen Natur des Menschen, in der leiblichen Gestalt kommt dasselbe zur sichtbaren Erscheinung und in der Herrschaft über die irdische Kreatur bethätigt sich dasselbe zunächst und am allgemeinsten, so daß diese wie die leibliche Gestalt des Menschen nur untergeordnete Momente des Bildes Gottes am Menschen sind. Pelagius scheint der Erste gewesen zu sein, welcher die Unsterblichkeit des Leibes leugnete und die Sterblichkeit als etwas Natürliches betrachtete. Derselben Ansicht sind die neueren Rationalisten, welche zwischen dem Urzustand und der Gegenwart nur einen relativen Unterschied anerkennen. Der Paradieseszustand ist nach D. Strauß nicht ein einzelner Zustand, sondern liegt dem ganzen Verlauf der daraus hervorgehenden Zustände zu Grunde. Henke, Wegscheider, Schleiermacher, Ammon u. A. verwerfen die kirchliche Lehre gänzlich, indem sie die ursprüngliche Vollkommenheit und Gerechtigkeit nicht als einen verloren gegangenen, sondern als einen Zustand der bleibenden Grundverhältnisse der menschlichen Natur faßten. Das Bild Gottes ist somit nach ihrer Auffassung die noch jetzt allen Menschen zukommende vernünftige Natur, durch welche wir der Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen, der Frömmigkeit fähig sind. Die Schrift lehrt aber ausdrücklich den ursprünglich positiv guten Zustand des Menschen, und redet ebenso deutlich von seinem gegenwärtig verdorbenen Zustand; man kann daher

den guten Urzustand als einen geschichtlichen nicht leugnen ohne zugleich mit allen Zeugnissen der Schrift über die Lehre vom Menschen in den offenbarsten Widerspruch zu gerathen. Eine andere Auffassung will diesem Widerspruch dadurch entgehen, daß sie den Urzustand des Menschen in ethischer Beziehung als einen neutralen bezeichnet, in dem der Mensch weder positiv gut, noch positiv böse war. Zum Beweis wird hierfür 1 Mos. 3, 22 angeführt, daß der Mensch erst nach dem Fall gewußt habe, was gut und böse sei. Hätte der Mensch aber nicht schon vor dem Fall das Sittengesetz in sich gehabt, und wäre er unfähig gewesen sich sofort ethisch zu bestimmen, so hätte das ihm gegebene Gebot keine Bedeutung gehabt, da dieses offenbar Erkenntniß von Gehorsam und Ungehorsam, von Gutem und Bösem, sowie Willensentscheidung für das Eine oder Andere voraussetzten. Ein solch indifferenter Zustand in sittlicher Beziehung ist ein mit dem Wesen des nach Gottes Bild erschaffenen Menschen durchaus unverträglicher; wäre sogar genau betrachtet ein unsittlicher gewesen. Das Wissen, von welchem in angeführter Stelle die Rede ist, bezieht sich daher nur auf das erfahrungsmäßige Wissen von Gut und Bös.

Die Scholastiker bestimmten dieses Lehrstück genauer, unterschieden aber die anerschaffene Weisheit, Heiligkeit und Unsterblichkeit, als eine durch die Gnade hinzugekommene Zugabe (donum supernaturale) von dem übrigen natürlichen Wesen des Menschen und behaupteten, daß das Erstere entzogen werden konnte, ohne daß dadurch das Wesen des Menschen verändert worden sei. Diese scholastische Bestimmung wurde von der katholischen Kirche aufgenommen und zur herrschenden Lehre. Nach dem Katholicismus besteht nämlich das gottgeschaffene Wesen des Menschen aus Vernunft und Sinnlichkeit, durch Befolgung des Vernunftgesetzes soll der Mensch die Triebe der Sinnlichkeit in Schranken und in Unterordnung halten, wozu ihm Gott durch ein übernatürliches Geschenk verhelfe und wodurch der Mensch alsdann in die thatsächliche Gerechtigkeit versetzt worden sei, durch den Sündenfall sei zwar ein Uebergewicht der niederen über die höheren Kräfte, aber keine positive Verderbung der menschlichen Natur eingetreten.[1] Es wird

---

[1] Röm. Katech. I, 2. 19; Concil. Trident. Sess. V).

hier somit die anerschaffene Gerechtigkeit geleugnet und der Grund zur Werkgerechtigkeit gelegt. Dieser Lehre, welche das menschliche Wesen auf so unnatürliche und unbiblische Weise trennt, tritt die protestantische Kirche in der Lehre von der dem Menschen ursprünglich anerschaffenen und durch den Sündenfall verlorenen Gerechtigkeit entgegen, und behauptet, daß Jenes nicht eine bloß zufällige Zugabe, sondern ein zum Urzustand wesentlich Gehöriges und Eigenthümliches sei.

Wesley sagt im Gegensatz zu jener bloß äußern Werkgerechtigkeit ganz richtig, daß ein Mensch gerecht sein könne, ehe er thue, was gerecht sei, und heilig sein in seinem Herzen, bevor er es in seinem Leben sei. Das wahre Wesen der Gerechtigkeit und Heiligkeit besteht vor Allem in dem richtigen Zustand unseres Geistes und in der heiligen Gesinnung unseres Herzens; denn Gott sieht vor allen Dingen das Herz an und erkennt nur das als wahrhaft gut und heilig an, was aus der heiligen Liebe stammt (1 Sam. 16, 7; Matth. 15, 8). Diese Heiligkeit und Gerechtigkeit in der Gesinnung muß also nothwendig der Lebensgerechtigkeit vorausgehen und war daher die ursprünglich anerschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit Grundbedingung und Voraussetzung eines heiligen Lebens des nach Gottes Bild erschaffenen Menschen. — Gegen die anerschaffene Gottesliebe wurde eingewandt, daß dadurch der Begriff der Freiheit eigentlich aufgehoben werde. Dieses wäre nur dann der Fall, wenn die Liebe an und für sich schon den Begriff der Wahlfreiheit ausschlösse; eine absolute Naturnothwendigkeit aber ist keine sittliche Eigenschaft mehr, wie die Liebe eine ist. Wahre Liebe erfordert zu ihrer Bewährung Wahlfreiheit, und diese Wahl kann wiederum nur durch schon vorhandene Liebe das Richtige treffen. Sartorius sagt von dieser heiligen Liebe, sie sei ein dem Menschen Anerschaffenes, nicht von ihm Angeschafftes; sie sei gegeben, aber nicht erworben; sie sei nicht gewollt, sondern das gute Wollen selber.

Einstimmiges Zeugniß der heiligen Schrift und der Bekenntnißschriften der christlichen Kirche ist demnach der unversehrte, positiv gute Urzustand der ersten Menschen, in welchem er das Bild Gottes an sich trug.

4. Des Menschen Bestimmung war nun im Bilde

Gottes sich zu mehren und als Beherrscher der Erde das Erschaffene zu pflegen und zu bewahren (1 Mos. 1, 28; 2, 5—15). Vermöge seiner zwiefachen Stellung und Beziehung zu Gott und zur Welt hat der Mensch auch das doppelte Bedürfniß: im Bilde Gottes zu wachsen und sein Herrscherrecht über die Erde im Segen Gottes zu genießen, der Welt gebrauchend, aber nicht mißbrauchend. Für das Gottesbedürfniß war durch den unmittelbaren Umgang des Menschen mit Gott gesorgt. Den großen Schöpfer und Herrn zu kennen und seine Gemeinschaft zu genießen, das Bewußtsein und das Gefühl seiner unbegrenzten Liebe, sowie das vollkommene Vertrauen in seine väterliche Fürsorge, ihn zu verehren und ihm dankbar sein: waren die Quellen seiner innern Glückseligkeit. Diese moralischen Vollkommenheiten waren zudem der beständigen Erweiterung fähig. Dem Weltbedürfniß entsprach die äußere Umgebung des Menschen, das Paradies, eine Welt voll Schönheit, Harmonie und Nützlichkeit. Alles, was seine reinen Sinne erfreuen und seine heilige Seele erquicken konnte, lag vor ihm in diesem Garten der Wonne ausgebreitet. Alles, was ihn umgab, war eine Manifestation der unendlichen Liebe, deren vornehmstes Geschöpf er war.

„So erscheint der Mensch als der Liebling der göttlichen Schöpfungs-Weisheit und als der krönende Höhepunkt der Schöpfung, in welchem sie, ihre ganze Zweckbestimmung erreichend, teleologisch abgeschlossen ist.“

§ 52. Störung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott oder der Fall des Menschen.

Schreiten wir von der in den vorigen Paragraphen gegebenen Schilderung von dem nach Gottes Bilde erschaffenen Menschen und seiner ihn umgebenden Natur zur Betrachtung des gegenwärtigen Weltzustandes, so werden wir auf den ersten Blick eines großen Unterschiedes gewahr, indem wir dort nur Vollkommenes und Gutes, ein harmonisches Ganzes erblicken, hier aber auf jedem Schritt Mängeln und Uebeln, Widersprüchen und Mißklängen begegnen. Wie läßt sich dieses in der gegenwärtigen Welt thatsächlich bestehende Uebel mit dem Schöpfungsbegriff vereinigen, welches ist sein Ursprung? Mit diesem Problem beschäftigten sich

von jeher die tiefsten Denker der alten und neuen Zeit, ohne daß sie jemals außer der Offenbarung eine befriedigende Lösung gefunden hätten.

Zu den Anschauungsweisen, welche im Widerspruch mit der biblischen und allgemein kirchlichen Lehre stehen, gehören diejenigen, die eine später eingetretene Störung der ursprünglichen Gottesordnung überhaupt in Abrede stellen, und das gegenwärtig in der Welt vorhandene physische, wie moralische Uebel als ein von Anfang an bestehendes ansehen. Andere suchen das Böse dagegen aus der von Gott selbst bestimmten Weltordnung als ein zur Weltentwicklung nothwendiges Moment abzuleiten.

1. So wird in dem Dualismus der Gnostiker, Manichäer und der occidentalischen Hylozoisten die Sinnlichkeit oder Materie als ein ursprüngliches, selbstständiges Prinzip dargestellt, welches dem guten, von Gott gesetzten geistigen Prinzip entgegensteht, im ewig unversöhnlichen Streit dem Guten einen unüberwindlichen Widerstand leistend.

Es liegt diesem System offenbar der Gedanke und das Streben zu Grunde, die Quelle des Bösen außerhalb Gottes suchen zu müssen. Während aber von dieser Seite der Begriff des Bösen und derjenige der Heiligkeit Gottes als zwei unversöhnliche Gegensätze richtig gefaßt werden, so überschätzt der Dualismus auf der andern Seite das Böse als eine unüberwindliche Macht, und beeinträchtigt dadurch wesentlich die Allmacht und Weisheit Gottes. Diese dualistische Anschauung hat auch auf die Heilslehre die bedenklichsten Folgen. Ist das Böse eine Naturnothwendigkeit, so wird zwar der Mensch von seiner Schuld freigesprochen, zugleich aber verliert das Versöhnungs- und Erlösungswerk für ihn absolut seine Bedeutung, denn wo keine Schuld ist, bedarf es keiner Versöhnung, und wo das Böse unüberwindlich und nothwendig, ist keine Erlösung möglich. Von einer Heiligung und Verklärung des sündigen Menschen kann hier keine Rede sein, Zerstörung des Leibes um ewig vernichtet zu bleiben, ist dann die einzige Befreiung, welche die menschliche Seele zu hoffen hat. Die praktischen Consequenzen einer solchen Lehre zeigen sich im Antinomismus, welcher in scheinbarer Verachtung der Sinnlichkeit, um ihr zu trotzen, sich ihrem Dienst ergiebt, oder mit stolzer Wegwerfung des Leibes denselben vernachlässigt,

oder kasteit. Die Erklärung des Dualismus vom Ursprung des Bösen kann nach keiner Seite hin befriedigen, indem sie bei einem Urbösen stehen bleibt ohne uns über dessen Entstehung weiteren Aufschluß zu geben; zum andern erweist sie sich als eine mit der christlichen Lehre durchaus unverträgliche Anschauung, da sie den reinen Gottesbegriff beeinträchtigt, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen, sowie die Bedeutung des Erlösungswerkes Christi aufhebt.

Paulus nennt zwar den Körper Fleisch (σάρξ, Röm 8, 1. 4. 13; Gal. 5, 17; 6, 8), im Gegensatz zum Geist als ein demselben Widerstrebendes, Feindseliges, und als die Hauptquelle unordentlicher Leidenschaften und daraus entspringender Versündigungen (Röm. 7, 5). Der Herr selbst bedient sich dieses Ausdruckes (Joh 3, 6 = 1 Cor. 15, 50), um die verderbte Natur des Menschen damit zu bezeichnen, und Paulus redet sogar vom sündlichen Fleisch (Röm. 8, 3). Daß aber in diesen Stellen nicht nach dualistischer Anschauung die Sinnlichkeit, die Materie an und für sich als das Böse bezeichnet wird, geht daraus hervor, daß jene angeführten und alle ähnlichen Stellen nicht auf den ursprünglichen, sondern offenbar auf den gefallenen Zustand des Menschen sich beziehen (Röm. 7, 5; 8, 1; Eph. 2, 1); zudem wird jene Theorie durch das Wort des Herrn: „Der Geist ist es, der da lebendig macht“ (Joh. 6, 63 = 2 Cor. 3, 6) als eine geistlose und durchaus unhaltbare gerichtet.

2. Andere glaubten in der von Gott selbst bestimmten Weltordnung den Ursprung des Bösen gefunden zu haben.

a. Die Einen gehen vom Begriff der Endlichkeit der Kreatur aus, identificiren Endlichkeit mit Mangelhaftigkeit und leiten so von jener die Sünde ab als nothwendiges Uebergangsstadium vom Natur- in den Culturzustand. Die Unvollkommenheit des Menschen als endlicher Kreatur bestehe zuvörderst in der Beschränktheit seines endlichen Verstandes, welcher daher die Wahrheit nur unvollkommen erkenne und über die Natur der Dinge, über die Beschaffenheit seiner Handlungen und deren Folgen sich öfters täusche, woraus dann nothwendigerweise momentane Verirrungen und Uebel entständen. Es läßt sich diese Ansicht nicht einmal dem

gefallenen Menschen gegenüber als durchgängig richtig behaupten, indem sonst bei gereiftem und ausgebildetem Verstand Sünde zur Unmöglichkeit würde, während doch in unzähligen Fällen Sünde und Laster trotz klarer Erkenntniß unläugbare Fakta sind. Erweist sich diese Theorie vom Ursprung des Bösen schon von hier aus als unhaltbar, um wie viel mehr dem nach Gottes Bilde erschaffenen Menschen gegenüber, welcher aus dem Gebot, das ihm gegeben war, deutlich den Willen Gottes und die Wahrheit erkennen mußte. — Eine andere weit verbreitete Ansicht ist die naturalistische oder rationalistische, welche die Sünde aus der Sinnlichkeit und dem Mangel an intellectueller Entwicklung des im ersten Lebensalter sich befindenden Menschen ableitet. Ehe die Vernunft erwache und das Gesetz des Guten und Wahren erkenne, so habe sich das sinnliche als das niedere Prinzip schon so entwickelt, daß dasselbe über das geistige Prinzip einen Vorrang erlangt habe. So namentlich Wegscheider und auch Schleiermacher, welch Letzterer sich die Sünde daraus erklärt, daß die Sinnlichkeit vor dem Gottesbewußtsein einen Vorsprung erlangt habe. ‚Der Geist hält dem Menschen seine höhere Bestimmung, das göttliche Gesetz vor, der Leib aber erfüllt von sinnlichen Trieben und Leidenschaften, verheißt durch deren Befriedigung Lust; der Wille steht nun frei zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, je nachdem er sich alsdann für das Gesetz der Vernunft oder für die sinnliche Begierde entscheidet, entsteht daraus das Gute oder das Böse‘. Die Meinung kommt insofern der Wahrheit näher als die vorhergehende, als sie nicht die Vernunft, sondern den Willen zum Ausgangspunkt wählt. Wäre aber der Wille wahrhaft frei, so hätte das Vernunftgesetz als das Höhere ohne Zweifel jederzeit eine solche Anziehungskraft auf den Willen, daß er nie wider dasselbe der Sinnlichkeit den Vorzug geben und auf diese Weise stets das Gute wählen würde. Das Böse wäre dann nur Möglichkeit geblieben, aber nie Wirklichkeit geworden. — Fragt man, warum denn Gott den Menschen so erschaffen habe, daß die Sinnlichkeit einen solchen Einfluß auf den Geist und Willen ausübe, so erwidern Jene, damit der Mensch durch Ueberwindung der Sinnlichkeit sich ein Verdienst der Tugend erwerbe. Dem Natur- und Urzustand des Menschen fehlte demnach der gute Anfang, und der Mensch mußte durch

Anwendung seiner Freiheit nothwendig aus seinem Urzustand heraustreten, um erst dann gut zu werden. So denkt sich Rich. Rothe (Ethik II, § 496) den ersten Menschen ohne alle Bildung, dessen sittliche Entwicklung unter den gegebenen natürlichen Bedingungen nothwendig von der Sünde ausgehen mußte. Lactanz nannte das Böse die Erklärung des Guten (malum esse interpretamentum boni). Die Sünde kann aber weder Durchgangsstadium zum Guten, noch bloßer Schatten oder Folie des Guten sein, weil sie sich als Widerspruch und positiver Feind desselben erweist. Diese Theorie von der Nothwendigkeit des Bösen wurde vornehmlich von Hegel entwickelt. Wie sich in dieser Anschauung Pelagianismus und Manichäismus d. h. Dualismus unmittelbar berühren, kennzeichnet Nitzsch (System § 106, Anmerk. 2): „Hätte die Sinnlichkeit im ursprünglichen Menschen schlechthin Priorität, so wäre sie der Begriff der stetigen Sünde, und also in diesem Fall die Sünde nun nicht allein angeboren, sondern auch anerschaffen.“ Will die Sinnlichkeitstheorie nicht dem Dualismus verfallen, so läuft sie doch zuletzt, wie diejenige von der Endlichkeit und Unvollkommenheit der Kreatur in Pantheismus aus. Ist nämlich mit dem Begriff der Endlichkeit solche absolute Unvollkommenheit nothwendig verknüpft, so kann ein endliches Geschöpf in keinem Momente seines Daseins das Vollkommene realisiren, es sei denn, das Endliche gehe in das Unendliche, die Menschheit in die Gottheit über, wie es der Pantheismus lehrt. Gott aber, der die Welt als endlich erschaffen hat, wird dann somit auch Urheber der Sünde.

Ebenso wenig erklärt sich die Sache dadurch, wenn man das Böse, die Sünde, von nachlässiger, fehlerhafter Erziehung, von der Macht des bösen Beispiels und böser Gewohnheiten, von den socialen und religiösen Gebrechen der Gesellschaft, oder anderen zufälligen Umständen ableitet; denn dieses zeigt nur wie Sünde aus Sünde entspringt, nicht aber wie die erste entstanden. Die Sünde wird in dieser ganzen Darstellungsweise überhaupt einseitig behandelt, denn sie ist nicht nur Mangel (privatio), sondern auch Beraubung des Guten (corruptio), positive Verderbniß, indem das Böse das Gute bekämpft und es seines Seins berauben möchte.

J. Müller versucht in seiner ‚Lehre von der Sünde‘ das

Problem dadurch zu lösen, daß er den Ursprung der Sünde in das Dunkel eines vorirdischen Lebensstadiums der Seelen versetzt und so einen außerzeitlichen Sündenfall freier Individuen annimmt. Hase sagt darüber richtig, daß diese Ansicht das Räthsel nicht löse, sondern nur in einen pantheistischen Raum rücke, wodurch weder die Allgemeinheit der Sünde erklärt werde, noch viel weniger das Gewissen die sittliche Zurechnung einer jenseits irdischen Bewußtseins liegenden That anerkennen könnte. Alle Hypothesen vom Ursprung des Uebels von Aristoteles bis auf Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel herab, sind voll sichtbarer Mängel und Lücken und es drängt sich uns bei denselben eine unbeantwortete Frage um die andere auf.

b. Vom religiösen Standpunkt aus wird zwar die Sünde als eine später eingetretene Störung in der Prädestinationslehre zugestanden, zugleich aber als bedingende Voraussetzung der Heilsoffenbarung dargestellt. Gott läßt nämlich nach dieser Anschauung den Menschen fallen, damit er zum Bewußtsein seines natürlichen Unvermögens komme und dadurch um so tiefer das Bedürfniß nach Gnade fühle. Die Sünde gehört also auch hier zu dem ursprünglichen von Gott selbst angelegten Weltplan. Diese Uebertreibung des augustinischen und besonders von Calvin entwickelten Lehrbegriffes von einem ewigen, unbedingten Rathschluß wurde daher seit der Dordrechter Synode Supralapsarismus genannt (von lapsus, Fall, besonders Sündenfall, und supra vor). Wäre die Sünde ein nothwendiges Mittel zum Zweck der vollkommenen Gottesoffenbarung, so hörte sie auf, wirklich Sünde zu sein, der Sündenfall wäre dann nicht als ein Unglück zu beklagen, sondern vielmehr, wie Schiller sich ausdrückte (Ueber die erste Menschengesellschaft, Bd. 10) als ‚das glücklichste Ereigniß in der Menschengeschichte‘ anzusehen, und die Versöhnung wäre dann nach Hegel's Ausdruck nur ‚das Spiel der göttlichen Liebe mit sich selber.‘

Nach dem göttlichen Rathschluß besitzt die persönliche Kreatur Fähigkeiten freier Selbstbestimmung, doch ist derselbe nicht ein absolut abgeschlossener, sondern ein in die Zeitlichkeit der vernünftigen Kreatur eingehender, so daß er je nach der Selbstbestimmung des Menschen auch neue Bestimmungen anzunehmen vermag. So

ist sowohl von einem unbedingten Rathschluß, nach welchem Gott nur das Gute und nicht das Böse will, als auch von einem bedingten zu reden, welcher seine Anordnungen gemäß der dem Menschen verliehenen und von ihm angewandten Freiheit trifft. Diese sogenannte infralapsarische (von infra nach) Anschauung von einem unbedingten und bedingten Rathschluß Gottes hält den heiligen Ernst des Sündenbewußtseins durch Wahrung der persönlichen Freiheit aufrecht und mit diesem auch die unbedingte Nothwendigkeit, sowie die volle Wahrheit des Erlösungswerkes Christi, während die supralapsarische sich mit dem Begriff wahrer Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen nicht vereinigen läßt. Zudem enthält dieselbe den eigenthümlichen Widerspruch, daß der Sündenfall von Gott verordnet sei, der Nichterwählte aber um seiner Sünde willen verdammt werde.

Wollen wir eine vernünftige und für den Menschen ausreichende Erklärung vom Ursprung des Bösen, so dürfen wir dasselbe weder direkt noch indirekt von Gott ableiten, wie es in den angeführten Meinungen geschieht, sondern wir müssen dasselbe als eine nicht nach Gottes Verordnung, sondern durch Mißbrauch der dem Menschen verliehenen Freiheit verursachte, später eingetretene Störung und Verderbung der ursprünglich gut geschaffenen Natur betrachten. Wir wenden uns daher von der Speculation, die das tiefe Problem nicht zu lösen vermag, zur göttlichen Offenbarung.

Schriftlehre vom Ursprung der Sünde.

Der mosaische Bericht giebt uns von der Entstehung der Sünde eine Beschreibung als von einer Thatsache, welche in dem Grade einleuchtet und verstanden wird, als wir die Erkenntniß und das Bewußtsein von unserer eigenen Sünde hinzubringen. Wo diese tiefere Erfahrung und das lebendige Sündenbewußtsein fehlt, verwickelt man sich, wie wir an den verschiedenen Erklärungsversuchen gesehen haben, in ein Labyrinth von Speculationen aus dem man nicht mehr herauskommt. Bezeichnet die Schrift auf der einen Seite Frömmigkeit als Weisheit, auf der andern Seite die Sünde als Thorheit, Unvernunft, so spricht sie zugleich den Gedanken aus, daß sich für die Sünde kein zureichender, vernünftiger Grund und somit auch für die Entstehung derselben keine vollkommen befriedigende Erklärung finden lasse. Der Anfang des Bösen steht als ein

Räthsel, als ein Geheimniß vor uns. „Darum gilt es hier nicht mit hohen luftigen Speculationen über die Sünde, deren innerstes Wesen der menschliche Hochmuth nicht zu erkennen vermag, sondern mit dem ‚steige herab, damit du hinaufsteigest‘ des großen Augustinus zu beginnen.“

Die Nothwendigkeit der Prüfung liegt im Wesen des Menschen, d. h. in seiner sittlichen Freiheit und in seiner Berufung begründet. Das dem geschöpflichen Leben inwohnende Prinzip ist ein die Entwicklung tragendes, allmählig und frei erziehendes, wonach dem Geschöpf ein Selbstbestehen und eine sich selbstbestimmende Entwicklung zugetheilt ist. Diese Schöpfungs-Ordnung kann aber nur durch fortgehende Kraft-Entwicklung und Uebung bestehen, welche beim sittlich-freien Geschöpf Proben seiner Treue und Freiheit erfordern. Die Versuchung richtet sich nach der empfangenen Kraft und verliert an Gefährlichkeit mit der fortschreitenden Geübtheit einer richtigen Kraft-Anwendung, mit der persönlichen Kräftigung in Gott. In diesem Sinne redet die Schrift von Versuchung als von einem Erziehungs- und Bewährungsmittel (1 Cor. 10, 13; Ebr. 12, 7—11; Röm. 12, 21; Jak. 1, 2—4), nicht daß es zum Bösen dadurch mit dem Menschen komme, sondern ihm vielmehr zur Erstarkung und Vermehrung der Tugend, und zu der davon abhängigen höheren Beseligung in Gott diene (Ebr. 12, 11). Nicht allein in der Natur des geschöpflichen Wesens hat die Versuchung ihre Begründung, sondern sie hat auch ihre Rechtfertigung in der Heiligkeit Gottes, wonach für alle Entwicklungszustände das jedesmal entsprechende Gute bereitet ist, und ebenso in der Gerechtigkeit Gottes, welche ihre heiligen Gesetze nur am entwickelten Leben vollziehen kann. Die Befestigung und Fortentwicklung im Guten mußte durch ein das Gute darstellendes und ein vor dem Bösen warnendes Gebot vermittelt werden (5 Mos. 30, 15. 20). Dieses war der erste Punkt von Außen, an welchem die Sünde Anlaß nehmen, welcher zur Versuchung werden konnte. Die dem Menschen verliehene Freiheit ist ein anderes Moment, welches sich von der Möglichkeit von dem göttlichen Gesetz abirren zu können, nicht trennen läßt. Nicht aus Naturzwang, sondern aus freiem Willen sollte der Mensch sich für den Gehorsam gegen das göttliche Gebot bestimmen. Hätte Gott die

Sünde absolut unmöglich machen wollen, so hätte er entweder den Menschen nicht als ein sittlich freies Wesen, oder dann als ein mit nothwendiger, absoluter Heiligkeit begabtes erschaffen müssen; das Erstere würde alle moralischen Zwecke der Schöpfung ausschließen und das Letztere wäre keine Schöpfung, sondern Zeugung eines gleichen Wesens. „Gegen Gott murren, daß er die Ausübung des Bösen nicht hindere, hieße ihm vorwerfen, daß er dem Menschen eine herrliche Natur gab und seinen Handlungen den sittlichen Adel, daß er ihm das Anrecht auf die Tugend verlieh. Wie! um den Menschen vom Bösen abzuhalten, hätte er ihn auf den Instinkt beschränken, ihn zum Thiere machen sollen" (Rousseau). Die Möglichkeit der Sünde liegt demnach in dem von Außen gegebenen Gebot, in der dem Menschen verliehenen Freiheit und in seiner nur relativen Vollkommenheit nnd Heiligkeit.

Die Versuchung enthält nach dem Bericht der heiligen Schrift (1 Mos. 2, 16. 17; 3, 1—6) folgende Hauptmomente:

1. Die Prüfung. Des Menschen Bestimmung war, die ihm anerschaffene Gott-Aehnlichkeit in lebenskräftiger Entwicklung zu bethätigen. Die Ausbildung seiner Weltbedürfnisse sollte im ursprünglichen Einklang mit seinen Gottesbedürfnissen fortschreiten. Obwohl dem Menschen von Gott so viel gegeben war, um viel von ihm fordern zu können, so bestand die Forderung doch nur in dem Gebot, bloß von eines Baumes Frucht nicht zu essen. — Einige alten Ausleger haben angenommen, daß dieser Baum ein Giftbaum gewesen sei, was denn auch von Solchen mit Beifall aufgenommen wurde, welche die Zerrüttung der menschlichen Natur aus natürlichen Ursachen ableiten wollen. In diesem Falle wäre dann aber der Baum nach orientalischer Sprachweise Baum des Todes und der Bitterkeit benannt worden, auch paßt ein solcher Baum nicht in das Paradies, wo es keine schädlichen, viel weniger tödtliche Früchte geben sollte. Außerdem bestand der gedrohte Tod zunächst im sittlichen Sterben, was vom Geist und Herzen des Menschen ausgeht und erst dann von hier aus den Leib des Menschen ergreift. Von einer solch physischen Wirkung des Baumes kann somit hier nicht die Rede sein. Ebenso kann der Baum der Erkenntniß an und für sich nicht solche Wirkung gehabt haben, daß der Mensch erst dann, als er dessen Frucht genossen, zur Erkenntniß

von Gut und Bös gekommen wäre, da er schon vorher durch das Gebot und Verbot ein Bewußtsein von Gut und Bös haben mußte. Nicht das Wissen von Gut und Bös an und für sich bringt den Tod mit sich, sondern diejenige Kenntniß, welche daraus entsprungen ist, daß der Mensch das Böse in sein Wesen aufgenommen hat. „Nicht der Baum enthielt den Tod, sondern der Ungehorsam.“ — Der Mensch sollte durch dieses Verbot im kindlichen Gehorsam gegen Gott geübt und bewährt werden. Er sollte sich in seinem ganzen Sein in unbedingter Abhängigkeit von seinem Schöpfer wissen und sich stets bewußt bleiben, daß nicht seine eigene Vernunft der Maßstab der göttlichen Vernunft und nicht sein Wille Gesetz sei, daß nur Alles deßwegen und nur so lange gut sei, als es mit dem göttlichen Willen und der göttlichen Vernunft übereinstimme. Dieses sollte dem Menschen nachdrücklich gemacht werden, damit er nicht sich, sondern stets Gott für die einzige Quelle der Wahrheit und alles Guten halte. So stellte sich Gott durch das Gebot als unbedingter Herr und Gesetzgeber dem Menschen gegenüber, welcher im Glaubens- und Liebesgehorsam die verbotene Frucht nur sehen, und so das Böse nur als überwundene Möglichkeit und nicht in seinem eigenen Leben als Wirklichkeit erkennen sollte.

2. Die Versuchung. An dem positiv gegebenen Verbot nimmt der Versucher Anlaß sich dem Menschen zu nahen, er wählte dazu nach seiner Verstellungskunst zum Werkzeug seines Vorhabens die Schlange, weil sie listiger war als alle übrigen Thiere des Feldes. Die Versuchung naht sich so dem Menschen von Außen, da in ihm noch kein Same der Sünde lag und er noch nicht von seiner eigenen Lust versucht werden konnte. Der Feind versuchte auf die Seele des Menschen so einzuwirken, daß sie sich von der göttlichen Ordnung abkehrt, von dem bisherigen Gang der gottgeordneten Lebens-Entwicklung lostrennt und denselben eigenmächtig verkehrt. Bisher stand die Seele nicht in unentschiedener Schwebe oder Indifferenz zwischen Gut und Bös, sondern sie befand sich innerhalb der göttlichen Lebensfülle und fortgehender Kraftentwicklung das dargereichte Gute sich immer völliger anzueignen und durchzubilden. Sobald nun diese Thätigkeit und Uebung der Seele im Guten zum Stillstand gebracht wurde, war der Anfang zum

Bösen, zur Abkehr von Gott und seiner Ordnung gemacht. Der Feind versucht zuerst das klare Bewußtsein von dem positiv gegebenen Gebot durch sein: ‚Ja, sollte Gott gesagt haben‘ (1 Mos. 3, 1) wankend zu machen. Das Weib hält dem Versucher zwar das göttliche Verbot entgegen, doch finden sich in ihrer Antwort schon die ersten Spuren des Abfalls, da sie nicht beim einfachen Wortlaut des göttlichen Verbotes stehen bleibt, sondern auf der einen Seite dasselbe übertreibend hinzufügt: „rühret es auch nicht an,“ und auf der andern Seite die bestimmte Drohung: ‚Du wirst des Todes sterben‘ in eine fast zweifelhafte Besorgniß: ‚Daß ihr nicht des Todes sterbet‘ abschwächt [1]. Dem Versucher entgeht der Eindruck nicht, welcher sein Wort auf das Herz des Weibes gemacht hat. Er läßt das Wort zwar stehen, greift aber die Wahrheit und Heiligkeit des Verbotes an; während er durch Scheingründe den Verstand zu bethören und durch trügerische Vorspiegelungen den Willen gefangen zu nehmen versucht, leugnet er dreist die Wahrheit des Wortes, die von Gott angedrohten Folgen der Uebertretung durch das: „Ihr werdet mit nichten des Todes sterben.“ Hierauf wird der göttliche Liebessinn und Heilszweck, welcher dem Verbot zu Grunde lag, angegriffen, dafür ein unreines, selbstsüchtiges Motiv unterschoben und dem Genuß der verbotenen Frucht die herrlichsten Folgen, Gottgleichheit verheißen: „Ihr werdet sein wie Gott“ (1 Mos. 3, 5). So stellt der Versucher den Inhalt des göttlichen Verbotes als Lüge dar, und das Motiv desselben als ein dem Neid und der Mißgunst Gottes entsprungenes.

3. Die Wirkung der Versuchung oder der Fall. Weil der Mensch der Versuchung nicht den ungefärbten Glauben an die Wahrheit und Liebe Gottes entgegenstellt, so folgt nun die rückgängige Lebensbewegung, die Lostrennung von Gott, und damit der Lebensverlust für Leib und Seele (Röm. 5, 12; Jak. 1, 15). Die nächste Wirkung der Versuchung war nämlich beim Weibe ein Schwanken zwischen Gottes und des Verführers Stimme, die Seele wird in ihr selbst entzweit, die nun einander widerstreitenden

---

[1] Das bestimmte מוֹת תָּמוּת = ihr werdet gewißlich sterben, wird in ein unbestimmtes פֶּן־תְּמֻתוּן = ‚damit ihr nicht sterbet‘ verwandelt.

Gedanken führen zum Vernünfteln, der Mensch wirft sich zum Richter des göttlichen Gebotes auf und macht seine eigene Vernunft zum Maßstab der göttlichen. Nachdem es dem Feind gelungen, ein so umgekehrtes und unnatürliches Verhältniß beim Menschen zu wirken, weiß er auch die Sinne aus ihrer reinen Gottesbeziehung zu bringen und die sündliche Lust zu erwecken. Bisher war das Auge nur mit heiliger Scheu auf die Frucht, als auf die verbotene gerichtet; nachdem aber die Gesinnung bereits durch den Anbruch des Unglaubens und des Hochmuthes verdorben, wird die Frucht zum verführerischen Glanzbild und lockenden Scheinwesen. Das Weib schaut jetzt den Baum mit andern Augen an; die verbotene Frucht erscheint ihr nun vielmehr als eine Lebensspende, deren Erhaschen und Genuß ihr die angepriesene Wirksamkeit verschaffe. Nachdem die Lust im Innern empfangen hat, nimmt sie auch den Willen gefangen, den verblendeten Augen folgt das verführte Herz, Gottes Stimme wird erstickt und die Sünde geboren in der Uebertretung des göttlichen Gebotes, da das Weib von der verbotenen Frucht nahm und aß. Von derselben Wirkung war die Versuchung auf den Mann, weßhalb er ohne Widerstand die von seinem Weibe dargebotene Frucht annimmt und ißt (1 Mos. 3, 6). So verlief der Fall der ersten Menschen in den Stadien des Zweifels, des Unglaubens, des Hochmuthes und der bösen Lust. Die Sünde ist daher eine Herzensthat, d. h. eine willkührliche Selbstverkehrung des Willens und eine bewußte Abkehr von Gott. Von Außen ist sie aber durch ein versuchendes und verführendes Prinzip vermittelt.

Aus diesem Bericht vom Fall der ersten Menschen sieht man, daß sie Gott nicht über ihr Vermögen versuchen ließ, weil sich ihnen der Versucher nicht in irgend einer Lichtgestalt nahte, wodurch er den Menschen fast nothwendig hätte täuschen müssen, sondern nur in der Gestalt eines Thieres, so daß der Mensch als Oberhaupt dieses ihm unterworfenen Schöpfungsgebietes die Schlange hätte zurückweisen können und sollen. Ebenso erhellt aus dem ganzen Hergang, daß es sich bei dem Fall in keiner Weise um eine ursprüngliche Nothwendigkeit, oder willkührliche Verursachung, sondern nur um den Begriff der Zulassung handelt, und diese ist im Reich des persönlichen Gottes und seiner persönlichen Geschöpfe ein durchaus wesentlicher und unveräußerlicher Begriff.

Wie man auch die mystische Figur der Schlange und deren Sprechen [1] auffassen mag, so viel ist klar, daß in ihr ein Prinzip des Gegensatzes zu Gott und zu den Menschen deutlich zu Tage tritt, indem die Schlange dem göttlichen Ja ein ungöttliches Nein entgegensetzt und den Menschen zum Abfall von Gott bewegen kann. Daß die Schlange hier das Organ der böslich versuchenden Macht, das Werkzeug des Satan war, geht außerdem aus dem ganzen Zusammenhang des Berichtes hervor, da ihr eine geistige Macht und satanische Wirksamkeit in der Erweckung böser Gedanken und Verführung zum Ungehorsam zugeschrieben wird; auch ist aus dem Strafverhängniß, welches Gott über die Schlange ausspricht, zu schließen, daß hier nicht von einer bloßen Schlange die Rede sein kann [2]. „Siehe da in Schlangengestalt den ersten sichtbaren Teufel. Immer blieb es, dieß Sinnbild des Teufels und aller Verführung. Die schleichende, zischende, zweizüngige Nachstellerin: der große verschlingende Drache" (Herder's älteste Urkunde). In der heiligen Schrift finden wir eine Reihe von Zeugnissen, deren Objekt derselbe Versuchergeist ist und welche gleichsam eine Linie bilden, welche von der Schlange im Paradies bis zum Schluß des neuen Testamentes in der Offenbarung fortgeht (Offenb. 12, 3. 9. 13; 20, 2. 10). Johannes nimmt dort die Bezeichnung der Urschlange [3] auf und erklärt dieselbe durch den Beisatz ‚die da heißt der Teufel und Satanas, der die ganze Welt verführet.' Auch findet in den Aussprüchen Christi und seiner Apostel offenbar eine Beziehung des Sündenfalls auf die Schlange nach ihrer symbolischen Bedeutung statt (Joh. 8, 44; 2 Cor. 11, 3; Röm. 16, 20). So tritt im alten und neuen Testament die Identität des Versuchergeistes, welche durch die Schlange wirkte, und der später in der Schrift hervortretenden Gestalt des Teufels deutlich hervor.

In Uebereinstimmung mit dem mosaischen Bericht vom

---

[1] Cyrill von Alexandrien nahm an, daß der Teufel in der Scheingestalt einer Schlange geredet habe, oder sie durch dämonische Wirkung reden machte. Delitzsch nennt es „das erste dämonische Wunder." [2] Josephus nimmt an, daß die Schlange vor dem Fall habe sprechen können und giftlos gewesen sei. (Antiq. I. 1, 4). [3] ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος = die uranfängliche Schlange.

Sündenfall lehrt auch die ganze heilige Schrift, daß das Böse in keiner Form, weder als Sünde, noch als Uebel seinen Ursprung in Gott habe, daß durch die Prüfung die Sünde zwar möglich, aber nicht nothwendig war, vielmehr durch die erstere Bewährung im Guten entstehen und die Sünde zuletzt zur moralischen Unmöglichkeit werden sollte (1 Joh. 3, 9), daß das Böse in der sichtbaren und unsichtbaren Welt vom Mißbrauch der Freiheit gut erschaffener Wesen stamme, welche im Ungehorsam gegen Gottes Willen dessen Gebote übertraten.

Wie die Schöpfungsgeschichte, so hat auch die Erzählung vom Sündenfall mancherlei Umdeutungen erfahren. Während die Einen dieselbe für eine geschichtliche Thatsache halten, erklären sie die Anderen für eine Traditon, eine Sage aus der Urwelt, deren Ursprung ungewiß sei, welche aber Moses für eine wahre Geschichte gehalten haben könne. So Döderlein, Stäudlin, Ammon, Wegscheider, Rosemüller meint in seinem ‚Repertort.‘ für bibl. und morgenl. Lit. 5. Thl.‘, die Erzählung sei die Uebersetzung einer ägyptischen Hieroglyphe. Ein alter Dichter habe die Scenographie einem alten hieroglyphischen Gemälde entnommen und es als eine Darstellung vom Ursprung des Bösen gedeutet. Die nächste Quelle der vermeintlichen Sage vom Sündenfall liegt nach v. Bohlen in Iran. Ahriman, heißt es in der Zendavesta, habe den Menschen der reinen Schöpfung des Ormuzd in Schlangengestalt von seinen Früchten gebracht. Eichhorn betrachtet die Erzählung als einen philosophischen Mythus. So lange die Menschen von keiner andern Lage gewußt hätten, seien sie zufrieden und glücklich gewesen, sobald ihr Verstand aber erwacht sei und sie sich auch andere Lagen gedacht und mit ihrer Phantasie vorgespiegelt hätten, so sei mit dem Verlangen darnach Unzufriedenheit und Unruhe entstanden und die ursprüngliche Seligkeit verloren gewesen. Aehnlich den gnostischen Ophiten giebt Kant der Erzählung eine absonderliche Deutung, da er sie als eine Beschreibung des Sieges der Vernunft über den Instinkt ansieht. Die erwachte und entwickeltere Vernunft habe den Menschen bewogen, die Gegensprache des Instinkts zu überwinden und die Frucht zu essen. „Dieser Abfall des Menschen vom Instinkt,“ sagt Schiller, „welcher zwar das moralische Uebel in die Schöpfung brachte, aber nur um das

moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Weltgeschichte.“ Der Sündenfall ist nach Hegel der ewige Mythus der Menschen, wodurch er eben Mensch werde. Strauß findet sogar jenes Gebot mit der ‚Geistigkeit und Liberalität Gottes‘ unverträglich. — Andere erklären die biblische Urkunde vom Sündenfall für Allegorie oder für ein Lehrgedicht, in welchem moralische Wahrheiten unter bildlicher Hülle dargestellt würden. Nach Philo ist dieselbe eine symbolische Beschreibung des Ursprungs alles Uebels aus der sinnlichen Lust; ähnlich die alexandrinischen Kirchenväter und Jerusalem († 1789). Der Baum der Erkenntniß ist nach Letzterem Symbol des Gesetzes, der Baum des Lebens Symbol der Belohnung für treuen Gehorsam, die Schlange Symbol der verführerischen Sinnlichkeit und Eva's Gespräch bedeute den anfänglichen Widerstand der Vernunft gegen den Reiz der Sinne. Das Ganze bezwecke den Menschen zum Gehorsam gegen das Gesetz Gottes zu ermahnen und vor dem Ungehorsam, der Ursache alles Unheils, zu warnen.

Die innere Wahrheit des mosaischen Berichtes erhebt ihn über alle heidnischen Sagen vom Ursprung des Uebels und über alle philosophischen oder allegorischen Auslegungen. Wer die Geschichte seines eigenen sündigen Herzens kennt, wird zugeben, daß Moses hier nicht eine Sage oder ein bloßes Lehrgedicht liefert, sondern eine geschichtliche Thatsache in einer zwar uns fremden, aber dem Geiste des Alterthums angemessenen Form schildert, wie sie ihrem inneren Hergange nach heute noch in der sündigen Welt vorkommt. Wie die Schöpfungsgeschichte und der Bericht von der Sündfluth sich in den mannigfaltigsten Abschattungen und Umbildungen durch die heidnischen Mythologieen ausbreiteten, so auch die Urtradition von dem Sündenfall. Sie ist ebensowenig Allegorie als das Menschengeschlecht und dessen sündige Geschichte, und sie ist ebensogut wirkliche Thatsache als Alles dasjenige, was im engen Zusammenhang mit unserm Bericht von Moses uns mitgetheilt ist. Reinhard sagt mit Recht, wenn man hier allegorisiren wolle, so werde auch alles Andere ungewiß. Zudem wird der historische Charakter desselben in den übrigen Büchern des alten Testamentes, sowie von Christus und seinen Aposteln ausdrücklich anerkannt und

vorausgesetzt (Joh. 8, 44; — 1 Joh. 3, 8; Röm. 5, 12; 2 Cor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14).

Aus unserer bisherigen Betrachtung ergiebt sich die Unhaltbarkeit aller außerbiblischen, speculativen Theorien über den Ursprung des Uebels und folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß die einzig zulässige Erklärung in der Offenbarung enthalten ist, weil sie das Uebel in der Menschenwelt in keiner Weise von Gott, sondern vom Ungehorsam des nach seinem Bilde erschaffenen Menschen ableitet.

§ 53. Die Folgen des Falles oder der Zustand des gefallenen Menschen, als ein Zustand der Verderbniß. (Status corruptionis.)

Nachdem wir den Ursprung sowohl des physischen, als auch die Entstehung des sittlichen Uebels in der Menschenwelt aus der Schrift nachgewiesen haben, sind wir im Stande das Wesen der Sünde festzustellen und von hier aus die unausbleiblichen Folgen des Sündenfalles für die ersten Menschen, sowie für ihre Nachkommen richtig zu beurtheilen.

1. Das Wesen der Sünde.

Die christliche Lehre von der Sünde gehört in der Dogmatik zu den grundlegenden Wahrheiten göttlicher Offenbarung. Je nachdem das Wesen der Sünde aufgefaßt und bestimmt wird, gestaltet sich auch die Anschauung von unserer Erlösung und dem Erlöser. Nicht nur im christlichen Lehrsystem, sondern auch im religiös-sittlichen Leben des Einzelnen hat diese Lehre eine große Bedeutung. Wer der Stimme des Gewissens und dem Zeugniß der Wahrheit die Ehre giebt, der wird auch die Lehre von der Sünde in aller Demuth und mit Herzensbeugung anerkennen.

„Die Lehre von der Sünde," sagt Wesley, „ist eine praktische Lehre. Sie steht im engsten Zusammenhang mit dem Leben, mit der Kraft und Ausübung der Religion. Sie führt den Menschen zur Grundlage des wahren Christenthums, nämlich zur Selbsterkenntniß, und dadurch auch zur Erkenntniß Gottes und des gekreuzigten Christus. Sie bereitet ihn vor für sein Heil, nämlich für die Rechtfertigung durch Christi Verdienst und für innere und

äußere Heiligkeit durch die Kraft des Heiligen Geistes.“ (Wesley's Works, vol. V. p. 649, Original Sin).

Die Stammeltern haben ohne alle Nothwendigkeit von Innen und ohne allen Zwang von Außen, aus freiem Willen, durch Mißbrauch ihrer von Gott verliehenen Freiheit gesündiget, indem sie ihren eigenen an die Stelle des göttlichen Willens setzten und das eigene Ich statt des Herrn ihres Gottes zum Centrum ihres Lebens machten. „Durch diese freiwillige Handlung von Ungehorsam gegen seinen Schöpfer, durch diese grobe Empörung gegen seinen Herrn erklärte er offen, daß er Gott nicht mehr zum Herrn über sich haben, daß er sich von seinem eigenen Willen leiten lassen wolle und nicht mehr von dem Willen dessen, der ihn erschaffen, daß er seine Glückseligkeit nicht mehr in Gott, sondern in der Welt, in dem Geschaffenen suchen wolle. (Wesley's Predigten, Band I. 6. Predigt). Das Wesen der Sünde besteht daher im Allgemeinen nach dem Begriff des vollkommenen Gesetzes, welches dem Menschen zur Regel gegeben ist, „in irgend einem Mangel an Uebereinstimmung mit dem Gesetz Gottes, oder in der Uebertretung desselben.“ (Wesley, Original Sin). Im besonderen Sinne ist „jede freiwillige (bewußte) Uebertretung eines bekannten Gesetzes“ eine Sünde (Wesley's Predigten, Band I. 8. Pred.), ein Unrecht, für welches der Mensch zur Verantwortung gezogen wird, und wodurch er sich strafbar gemacht hat (Röm. 7, 7; 1 Joh. 3, 4; Jak. 4, 17). Diese Unterscheidung zwischen dem Wesen der Sünde im allgemeinen und im besonderen Sinne ist von großer Wichtigkeit in der Lehre von der christlichen Vollkommenheit.

Der Ungehorsam oder die erste Uebertretung des göttlichen Gebotes ging aus „dem Unglauben, der Unehrlichkeit gegen Gott, der Undankbarkeit, dem Stolz und Ehrgeiz, der Sinnlichkeit“ hervor (Wesley a. a. O.). „Das innerste Wesen der Sünde ist Selbstsucht,“ sagt J. Müller in seiner ‚Christlichen Lehre von der Sünde,‘ ebenso Thomasius, Philippi, Luthardt, und dieses mit Recht, denn nach den Belehrungen der heiligen Schrift ist die Liebe zu Gott das eigentliche Wesen des sittlich Guten, des Gesetzes Erfüllung. Aeußerlich betrachtet, sagte der Mensch sich zuerst im Unglauben vom Gesetz, dann durch Welt und Selbstsucht von seinem Gott los.

Die biblischen Ausdrücke bezeichnen das Verfehlen des rechten Zieles, das Fallen vom Rechten, die Aufhebung der Gottesordnung. Die allgemeinste Bezeichnung ist das Hebräische חָטָא (1 Mos. 20, 6. 9; 42, 22; 2 Mos. 32, 31; 5 Mos. 19, 15; 3 Mos. 4, 3; Neh. 9, 29; 1 Kön. 16, 13; 2 Kön. 21, 16), welches dem deutschen Wort ‚sündigen' am genausten entspricht; ursprünglich bedeutet es das Ausgleiten des Fußes auf schlüpfrigem Wege (Spr. 19, 2), auch wird es von dem das Ziel verfehlenden Pfeil gebraucht (Richt. 20, 16). Im Griechischen ist dieser Begriff in *ἁμαρτία* = Sünde, und *ἁμαρτάνω* = sündigen enthalten (1 Joh. 3, 4; Röm. 7, 7; 3, 23; Matth. 18, 15. 21; 27, 4; Joh. 5, 14; 8, 11). Eine andere Bezeichnung ist das Wort רָשַׁע das vorsätzlich fehlen, gottlos sein bedeutet (1 Kön. 8, 47; Dan. 9, 15), von Jehovah abfallen (Ps. 18, 22), damit verwandt ist רָעָה = das religiös Schlechte, Böse (1 Mos. 6, 5; 39, 9). שָׁגָה = irre führen, wegleiten zum sündigen (5 Mos. 28, 18; Ps. 119, 10; Spr. 28, 10), ähnlich ist סָרַר = sich von Gott wegkehren, abtrünnig sein (Jes. 65, 2; Hos. 9, 15; Ps. 66, 7; 68, 7); diesem entspricht das griechische *παράβασις* = Uebertretung des Gebotes, *παράπτωμα* = Irrthum, Sünde, *ἀνομία* = Gesetzwidrigkeit, Unrecht (Röm. 2, 23; 4, 15; 5, 14; Gal. 3, 19; Ebr. 2, 2; 1 Tim. 2, 14; — Röm. 5, 20; Matth. 6, 14. 15; 18, 35; — 7, 23; Röm. 4, 7; 6, 19; 2 Cor. 6, 14; Ebr. 8, 12). Die Thorheit und Nichtswürdigkeit der Sünde wird ebenfalls durch die Worte נְבָלָה = Schlechtigkeit, Schandthat, Verbrechen, und עָוֹן = Sünde, Schuld, Vergehen (Jes. 32, 6; 1 Sam. 25, 25; 1 Mos. 34, 7; 5 Mos. 22, 21; — 1 Mos. 15, 16; Jes. 27, 9; Hos. 7, 1) ausgedrückt. Das Volk des Sündenbewußtseins, Israel, hatte eine reiche Auswahl von Worten das Wesen der Sünde nach seiner inneren und äußeren Seite zu bezeichnen. Das deutsche Wort Sünde wird nur in dieser specifisch, religiösen Bedeutung dem Gesetz Gottes gegenüber gebraucht, in der Rechtssprache heißen grobe Vergehungen gegen menschliche Gebote Verbrechen.

2. Die Folgen der Sünde.

Will man den nothwendigen Zusammenhang zwischen der ersten Sünde und ihren Folgen verstehen, so darf man die Größe

der Schuld nicht nach der äußerlich scheinbar geringfügigen That des Genusses der verbotenen Frucht ermessen, sondern man muß wesentlich die Gesinnung in Erwägung ziehen, daß die That aus einer selbstvollzogenen Verkehrung des innern, persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott hervorging. Ebrard nennt es einen „albernen Einwurf,“ wenn man sage, daß das Essen einer verbotenen Frucht eine so kleine Sünde, weil bloße Näscherei sei. Die Erinnerung an das furchtbare Wort: „welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben,“ zu unterdrücken und wegzuwerfen, kann wahrlich keine bloße Näscherei genannt werden. Auch war es dem Menschen bei dem Genuß der Frucht nicht so sehr um deren Geschmack, sondern vielmehr darum zu thun, dadurch zu werden wie Gott, und sich zu gleicher Macht mit Gott emporzuschwingen.

Nach der vollbrachten That tritt das zuvor verkündigte Strafgericht für die Schuldigen ein. Die Frucht der Losreißung von Gott ist der Verlust des Wohlgefallens und des Ebenbildes Gottes, sammt der sich über den Menschen und über sein ganzes Leben ausbreitenden Zerrüttung, nämlich der Tod, als Sold der Sünde. „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben,“ lautete die göttliche Drohung; trotzdem lebten Adam und Eva noch lange, so muß die angedrohte Strafe nach dem Wort des Herrn nicht nur auf den Leib, sondern auch auf die Seele bezogen werden. Auch darf unter dem Todeszustand nicht, wie einige Gegner der Erbsünde wollten, eine Vernichtung des Leibes und der Seele verstanden werden, indem dadurch die in der Schrift ausdrücklich ausgesprochene Lehre von der ewigen Strafe ihre eigentliche Bedeutung verlöre. Es ist darunter sowohl der Verlust des seligen Lebens in und aus Gott, als auch ein unseliges Sein außer Gott zu verstehen. Die Folgen des Falles sind demnach geistlicher, leiblicher und ewiger Tod.

a. „Der geistliche Tod oder die durch den Fall eingetretene Trennung der Seele von der Gemeinschaft mit Gott offenbart sich durch die Herrschaft irdischer und verdorbener Neigungen und Gewohnheiten, sowie in einer gänzlichen Indifferenz oder Abneigung gegen geistliche und himmlische Dinge.“ (Watson' Instit., Results of the Fall). Dieses zeigt sich bei den Gefallenen:

1. In der Scham oder dem Gefühl der verlornen Herrschaft

über den Leib. „Ihre Augen wurden aufgethan," nicht um die vom Feinde verheißene Gottgleichheit zu schauen und höhere Erkenntniß des Guten zu besitzen, sondern um ihre nun höchst ungöttliche Niedrigkeit wahrzunehmen und der nunmehrigen Emancipation des Fleisches vom Geist, des Abhängiggewordenseins von der bösen Lust bewußt zu werden. Der Mensch lernte nun das Böse und die Folgen desselben aus eigener bitterer Erfahrung kennen. „Und wurden gewahr, daß sie nackend waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten ihnen Schürzen." Mit dem, daß das normale Verhältniß zwischen Leib und Seele durch die Sünde aufgehoben war, hörte auch der Leib auf ein reines Organ des Geistes Gottes zu sein. Die nackte Sinnlichkeit ist ihrer Unschuld entkleidet, verdorbene Seelenbewegungen, heftige, sündliche Triebe entzünden sich nun an der Sinnlichkeit. Der Anblick des Menschen-Angesichtes erweckt Scham und derjenige von Gottes Angesicht Furcht. Mit äußern und selbsterdachten Mitteln versucht er nun seine Blöße zu decken, womit das erste Gesetzes- und Eigenwirken begann, den Schaden zu heilen. Zinzendorf nennt dieses vergebliche Suchen der Gefallenen „den ersten Paroxismus der Natur zur Heilung der eingetretenen Krise."

2. In dem Fliehen und sich Verbergen vor Gott. Mit dem Schamgefühl über ihre körperliche Blöße war zugleich das Bewußtsein ihrer geistigen Blöße, d. h. das Schuldbewußtsein verbunden, welches sie als erstes Vorgefühl des Todes durchzuckte. „Adam versteckte sich mit seinem Weibe, vor dem Angesichte Gottes des Herrn, unter die Bäume im Garten." Der Mensch fühlt den h. Gott als Richter und Rächer der Uebertretung, er kann und will nicht vor ihm bleiben, er strebt von Gott weg (Joh. 3, 20), und doch vermag er ihm nicht zu entfliehen. Mit einem solchen Schrecken und einer solchen Furcht vor Gott konnte sich eine wahre Liebe zu ihm nicht mehr vertragen. Schuldbeladen, mit Angst und Furcht erfüllt, der Geistesklarheit beraubt, im eitlen Wahn, sich vor Gott verbergen zu können, befanden sich nun die Gefallenen in der Gottentfremdung.

3. In dem sich Entschuldigen und Leugnen der Sünde, sowie in der Anklage gegen Gott und gegen seinen Nächsten. Nicht der Mensch ist es, welcher Gott sucht,

sondern Gott sucht zuerst den Verlornen und will die zerrissene Lebensgemeinschaft wieder herstellen; in Barmherzigkeit und Gericht naht er sich dem Gefallenen (Jer. 31, 3; 1 Joh. 4, 10. 19; Joh. 15, 16). „Jehovah muß dießmal den Menschen rufen, der sonst immer von selbst da war.“ Statt seine Sünde zu bekennen und demüthig um Vergebung zu flehen, entschuldigt sich Adam und giebt nur die Folge der Sünde, nicht aber die Sünde selbst als Grund seines Verbergens an: „Ich hörte deine Stimme im Garten, und fürchtete mich, denn ich bin nackend; darum versteckte ich mich.“ So steigerte sich das Eigenwirken zu offener, eigengerechter Selbstentschuldigung, und als ihm dieser Ausweg abgeschnitten wird durch das weitere richterliche Verhör Gottes, so bekennt zwar Adam seine Uebertretung, legt aber lieblos die Schuld dem Weibe bei, ja macht sogar Gott dafür verantwortlich: „Das Weib, das du mir zugesellet hast, gab mir von dem Baum.“ Desgleichen klagt auch das Weib die Gottesordnung an, denn obwohl sie den Betrug, nicht aber die That der Sünde bekennt, schiebt sie die Schuld auf das ihr an Klugheit überlegene Geschöpf, auf die Schlange, als ob es ihr an Intelligenz gemangelt hätte, den Betrug von Anfang an zu durchschauen und nicht vielmehr der Kitzel des Eigenwillens und des Hochmuthes den Betrug verursacht hätte.

So hat der Mensch das Wohlgefallen Gottes verloren und ist das geistige Ebenbild Gottes, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Seligkeit in seiner Seele erloschen, dafür ist sein Wollen, Dichten und Trachten verkehrt, das Sündigen ist ihm nun zur zweiten Natur geworden und für das geistliche Leben geistlicher Tod eingekehrt.

b. Der leibliche Tod oder die gewaltsame, schmerzliche Trennung des ursprünglich organisch so eng Verbundenen, nämlich der Seele vom Leibe. Ist das Lebensband in der centralen, ethischen Beziehung zerrissen, ist der Geist entheiligt, so muß auch die entsprechende Zerreißung in methaphysischer Beziehung mit Nothwendigkeit eintreten. „Von Erdenstaub bist du und zum Erdenstaub sollst du zurückkehren,“ so lautet Gottes Strafurtheil über den gefallenen Menschen. Das Erdenleben wird nun zum langsamen Todesprozeß.

1. Der Segensberuf des Weibes wird nun zu einem Stand vieler Mühsal und Nöthen, der Unterordnung und

Abhängigkeit. Die Erfüllung jenes ursprünglichen Segensspruches: „Seid fruchtbar und mehret euch," geht nun nicht ohne einen Kampf zwischen Leben und Tod beim Weibe in Erfüllung. „Sehr viel will ich machen deiner Mühsale, mit Nöthen wirst du Kinder gebären." Die ursprüngliche ebenbürtige Stellung der Gehülfin des Mannes wird jetzt zu einer von dem Willen des Mannes abhängigen, dem Willen ihres Herrn unterworfenen. „Nach deinem Manne wird dein Verlangen sein und er wird herrschen über dich."

2. Die Beschäftigung, welche dem Manne ursprünglich eine Lust und Freude war, wird nun zur schweren Arbeit, zur Last und Strafe, welche seine Lebenskräfte verzehrt. „Im Schweiße deines Angesichts wirst du Brod essen bis zu deiner Rückkehr zur Erde." Das Leben bis zum Grabe wird nicht nur Mühe und Arbeit (Ps. 90, 10), sondern ein vergebliches Ringen um die Erhaltung seines irdischen Daseins sein.

3. Seine Wohnstätte soll nun auch seinem inneren Zustand und gestörten Verhältniß zu Gott entsprechen. Statt der früheren Fruchtbarkeit ist Unfruchtbarkeit und Mißwachs der Zustand der Erde, welcher Adam fortan seinen Unterhalt mühsam abzuringen hat. „Verflucht sei der Erdboden um deinetwillen. Dornen und Disteln soll er aufschießen lassen für dich." Der Mensch hat dadurch, daß er der Schlange gehorchte, nicht nur seine Herrschaft über die niedere Kreatur eingebüßt, sondern die Natur hat sich zur Strafe gegen ihn aufgelehnt.

In der Arbeit bis zur Ermattung der sinnlichen Kraft und in dem tödtlichen Schmerz bis zur Todesgefahr gerade bei der höchsten Lebensäußerung des menschlichen Organismus sind nichts anders als wirkende Momente zur Vollstreckung des göttlichen Urtheils enthalten. „Vom ersten Augenblick des Sündenfalls an ist jeder Athemzug ein Schritt zum Tode, ein Anfang des Todes."

c. Der ewige Tod. Der aus der Einheit und normalen Entwicklung gewichene menschliche Organismus muß, wenn er jenem Kampfe mit den Elementen überlassen wird, nothwendig für immer der Vergänglichkeit, dem ewigen Tod anheimfallen. „Wie Adam durch einen beständigen Gehorsam ewiges Leben und Glückseligkeit gehabt hätte, wie in vollkommener Heiligkeit und Gemeinschaft mit seinem

Schöpfer und im Genuß seiner Gunst dieses Leben durch den Baum des Lebens bestätigt worden wären: so steht ohne Zweifel der Tod, welcher dem Ungehorsam gedroht war, im direkten Gegentheil zur Verheißung, und ist derselbe ein Anheimgeben ewiger Gottlosigkeit und ewigem Elend in der Trennung von Gott und in dem Stehen unter seinem Zorn." (Edwards in Wesley, on Original Sin).

Die Vollendung des göttlichen Strafurtheils wird nun durch das weitere Wort des Herrn ausgesprochen: „Adam ist geworden als unser einer und weiß, was gut und böse ist." Es ist dieses schwerlich als göttliche Ironie zu fassen. „Ironie über eine unglückliche, verführte Seele hegt wohl Satan, nicht aber der Herr." Dadurch, daß der Mensch im Unglauben Gottes Gebot als ein unvernünftiges verwarf und nur das als gut und böse bezeichnete, was seine Vernunft als solches anerkannte, machte er sich zu seinem eigenen Gesetzgeber und seine Vernunft zur höchsten Erkenntnißquelle von Gut und Bös. Wie sich seine Vernunft, so hatte sich auch sein Wille von der ursprünglichen, unbedingten Abhängigkeit von Gottes Wort und Gebot emancipirt, wodurch sich der Mensch eine gottgleiche Stellung auf Erden thatsächlich angemaßt hat, und zur absoluten Autonomie fortgeschritten ist.

„Daß er seine Hand nicht ausstrecke und nehme auch von dem Baum des Lebens, und esse, und lebe ewiglich; da sandte ihn der Herr aus dem Garten Eden . . . . und trieb Adam aus und lagerte vor dem Garten Eden die Cherubim . . . . zu bewahren den Weg zu dem Baum des Lebens (1 Mos. 3, 22. 24). Mag man den Baum des Leben bloß als ein Symbol des ewigen Lebens ansehen, oder ihm eine wirkliche Kraft zuschreiben, wodurch der Mensch in der Lebenskraft erhalten worden wäre, so sehen wir hier immerhin, daß der Herr den Menschen aus seiner Gemeinschaft richterlich ausscheidet und die positive Strafe der Austreibung aus dem Paradies an dem gefallenen Menschen vollzogen wird. Auch wird dem Sünder der Zugang zum Heiligthum verschlossen und verwehrt. So ist der Mensch dem leiblichen, geistlichen und ewigen Tod verfallen. „Wären sie so gelassen worden, so hätten sie ihr irdisches Dasein in ihrer Arbeit und Mühe zugebracht, bis sie wieder zu Staub geworden wären, ohne irgend eine gegründete

Hoffnung oder Vertrauen in Gott zu haben; denn sie mußten sich als von ihrem Schöpfer verworfen, den Leiden und Schmerzen dieser Welt anheimgegeben und als Solche betrachten, welche auf Niemanden ihre Hoffnung setzen konnten." Watson's Institut., on Original Sin.).

§. 54. Der gegenwärtige, natürliche Zustand des Menschen oder die Lehre von der Erbsünde.

Welchen Einfluß übte Adams Fall auf seine Nachkommen aus? Wie ist der gegenwärtige Zustand des Menschen beschaffen im Verhältniß zu demjenigen, wie er ursprünglich aus der Hand seines Schöpfers hervorging? Besitzt der Mensch von sich aus die Kraft das normale Verhältniß zwischen ihm und seinem Gott wieder herzustellen? Dieses sind die großen, wichtigen Fragen, welche in der Lehre von der Erbsünde behandelt werden sollen. Der Gegensatz von Natur und Gnade kommt hier besonders in Betracht. Während die Einen der Natur des Menschen so viel Gutes zuschreiben, daß der Begriff der Gnade dadurch, wenn nicht gänzlich, doch größtentheils aufgehoben wird, so stellen Andere dagegen den natürlichen Zustand des Menschen so dar, daß ihm nicht nur die Produktivität, sondern auch die Receptivität des Guten streng genommen abgesprochen wird. Bei der Behandlung dieses höchst wichtigen und schwierigen Lehrstückes hat man sich daher vor beiden Extremen zu hüten, um nicht der Schrift, sowie der Erfahrung zu widersprechen, und entweder dem absoluten Prädestinatianismus oder dem Pelagianismus zu verfallen.

1. Das Wesen der Erbsünde. Die Erbsünde oder das Erbübel ist die Verderbniß der ganzen menschlichen Natur; welche durch Adams Fall auf alle seine Nachkommen gekommen ist. Dieselbe besteht in dem Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, des moralischen Ebenbildes Gottes [1], womit das fortwährende Geneigtsein zu allem Bösen und die Unfähigkeit sich aus eigener Kraft erlösen und wahrhaft gottselig leben zu können, verbunden ist [2]. Da die Erbsünde keinem Nachkommen Adams im

---

[1] Siehe Glbsart. VII. [2] Unsere Natur ist sehr verdorben, geneigt zum

Sinne persönlicher Verschuldung für Adams Sünde, sondern nur im Sinne des Tragens der gesetzmäßigen Folgen der Sünde Adams zugerechnet wird, noch irgend ein Mensch der vorlaufenden Gnade Gottes gänzlich entbehrt, so geht Keiner um der Erbsünde willen verloren.

Der Ungehorsam Adams ist nicht ein bloß vorübergehender Akt, sondern ist bleibende Zuständlichkeit geworden; er ist ein Fallen aus dem normalen Verhältniß des Menschen zu seinem Gott und ein Hineingerathen in ein abnormes, verkehrtes Verhältniß des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, ein Fallen aus einem Zustand ursprünglicher Heiligkeit und Seligkeit in einen Zustand der Unheiligkeit und Unseligkeit. Nachdem der Mensch dem sündigen Prinzip den Eingang verstattet, hat er den Weg der ihm göttlich bestimmten Entwicklung verlassen, ist in Folge dessen einer fremden, ihn von seinem ursprünglichen Ziele abführenden Macht, der Weltmacht unterworfen und dadurch vollkommen untüchtig geworden aus eigener Kraft nach dem wahren Lebensideal zu streben und dasselbe zu erreichen.

2. Der Umfang der Erbsünde. Der Fall Adams ist ein wirksamer Anfang eines desorganisirenden Einflusses auf alle seine Nachkommen; die mit Adams Fall eingetretene Veränderung der menschlichen Natur wurde fortan Erbe des ganzen Menschengeschlechtes. Wie der erste Mensch vor dem Fall Gottes Bild trug, so tragen nun alle seine Nachkommen das Bild des gefallenen Adam. Diese auf uns gekommene Verderbniß ist nicht eine partitive, so daß etwa ein einzelner Theil davon unberührt geblieben wäre, sondern vielmehr eine solche, welche sich über die ganze menschliche Natur erstreckt und alle seine Seelenkräfte ergriffen hat. Der Mensch ist in seinem natürlichen Zustande, außer dem Einfluß der göttlichen Gnade gedacht, hinsichtlich seiner Erkenntniß verblendet

---

Bösen, abgeneigt zu Allem, was geistlich gut ist, so daß wir ohne die übernatürliche Gnade weder können, noch wollen was Gott gefällt." (Wesley, Bd. V, 527). „Wir sind demnach von Natur Alle geistlich todt, ohne jene göttlichen Lebenskräfte, welche zu einem gottseligen, heiligen Leben nöthig sind, in einem Zustand sündlicher Neigungen und unfähig aus sich selbst zu irgend einem Guten." (Watson's Inst.)

und verfinstert, so daß er aus sich selbst weder Gott, noch sich selbst, noch seine Pflicht recht erkennt. Während der natürliche Mensch in weltlichen Dingen ein schnelles und richtiges Verständniß hat, beurtheilt er göttliche Dinge auf eine verkehrte, fleischliche Weise; während er in den Dingen dieser Welt wohl bewandert ist, kennt er weder den wahren Zustand seines eigenen Herzens, noch den Weg des Friedens. Durch den Betrug der Sünde verblendet, führt ihn diese Unwissenheit zur vermeintlichen Weisheit und zum Hochmuth, so daß ihm die im Heilsplan geoffenbarte göttliche Weisheit als Thorheit erscheint, weil er die Wahrheit der ihm dargebotenen Erlösung ohne die Erleuchtung des Heiligen Geistes nicht zu erkennen vermag. „Der Mensch glaubte zufolge der Verblendung Satans, ein neues Licht in seine Seele zu bringen, statt dessen brachen die Thüren des Abgrundes vor ihm auf, aus dessen bodenlosen Tiefen die Finsterniß emporstieg und ihn damit bedeckte.“ (Wesley's, on Original Sin.). In der Uebertretung der Gebote Gottes bedarf der Mensch keines besonderen Unterrichtes, wie schwer und wie langsam dagegen läßt er sich unterweisen in den Wegen des Herrn. Diese geistliche Blindheit des natürlichen Menschen steht im Zusammenhang mit der Beschaffenheit des Willens, welcher, zuerst von der irregeleiteten Vernunft bestimmt, nun wieder hemmend auf die Erkenntniß zurückwirkt. Wie diese, so ist auch der Wille so verderbt, daß er außer dem Bereiche der Gnade nicht zu, sondern von Gott sich abwendet, so daß ihm beides das Wollen, sowie die Kraft zur Vollbringung des wahren Guten fehlt. Während der natürliche Wille zur Verfolgung selbstsüchtiger, irdischer Ziele ohne Mühe zu bewegen ist und hier die größte Kraft und Beharrlichkeit an den Tag legt, so zeigt er zur Erlangung ewiger Heilsgüter keinen Trieb und keine Freudigkeit. Hat der Mensch zwischen Gut und Bös zu wählen, so neigt sich sein natürlicher Wille unwillkührlich zuerst dem Bösen zu und entscheidet sich seiner verdorbenen Natur gemäß für das Letztere, da er von der Sinnlichkeit beherrscht wird. In dieser beharrlichen, verkehrten Willensrichtung offenbart sich aber ein entschiedener Widerwille gegen das Gute, eine Feindschaft gegen Gottes Willen. Diese tritt da am deutlichsten zu Tage, wo die Wahrheit mit ihrer überzeugenden Macht an den Menschen herantritt und er

in seinem natürlichen Sinn gegen besseres Wissen und Gewissen, der Stimme der Vernunft und Erfahrung zum Trotz seinen eigenen Willen demjenigen der höchsten Vernunft entgegensetzt und geltend macht. Nach dem Gesetz des natürlichen Willens will der Mensch nicht, daß Gott über ihn herrsche. Seine eigene Kraft besteht demnach in der Auflehnung gegen Gottes Willen, seine Freiheit in dem Ablehnen und Verwerfen des Guten. Selbst da, wo der Wille lebendig gemacht ist für das Gute und er sich nach Erlösung sehnt, muß der Mensch, so lange diese ihn nicht frei gemacht hat, bekennen: ‚das Gute, das ich will, thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich' (Röm. 7, 15. 19). Nur da, wo Gottes Wille unser Wille geworden, erfüllt sich jenes Wort: „Des Menschen Wille ist sein Himmelreich." — Diese verkehrte Richtung und Ohnmacht des Willens hängt aber nicht allein mit der Erkenntniß, sondern auch mit der Beschaffenheit des Gemüthes zusammen. Die Neigungen und Triebe des natürlichen Menschen sind durch die Emancipation von der Herrschaft des Geistes fleischlich und selbstisch geworden; statt der wahren Gottes- und Nächstenliebe, dem Wesentlichen der Gottseligkeit, ist in ihm eine überwiegend böse Lust und Neigung zur Sünde vorhanden. Während die Welt und ihre Lust die größte Anziehungskraft auf den natürlichen Menschen ausübt, so findet er keinen Gefallen an den geistlichen Gütern und am Dienste des Herrn; während der Welt- und Sündendienst seiner Natur gar nicht schwer fällt, so kostet es den alten Menschen die größte Selbstverleugnung, ja das Leben, wenn das neue Leben aus Gott eintreten und sich gedeihlich entwickeln soll; während der natürliche Mensch zur Erreichung weltlicher Zwecke und zur Befriedigung sinnlicher Triebe Alles opfert, so ist ihm zur Rettung seiner Seele und zur Befolgung der Gebote Gottes das kleinste Opfer zu groß. Die Finsterniß mehr liebend als das Licht, flieht er Gott, den er suchen sollte, geht dagegen der Sünde nach, die er fliehen sollte. So ist er in der dreifachen Fessel eines in geistlichen Dingen verblendeten Verstandes, eines verkehrten Willens und eines Herzens voll böser Begierden und Neigungen gefangen. Selbst das Gewissen, dieses edle Organ der richterlichen Bezeugungen Gottes ist durch die Sünde geschwächt,

so daß es sich durch die böse Lust und den bösen Willen bestechen läßt gegen Gottes Stimme taub zu sein und zu den oft gröbsten Sünden zu schweigen. Während der Mensch vor zeitlichen Strafen sich fürchtet, solche Dinge zu thun sich scheut, welche ihm irdischen Nachtheil bringen könnten, so trägt er kein Bedenken vor den Strafen, welche der zukünftige Richter über die Sünde verhängt, kümmert sich um das Wohlgefallen oder Mißfallen Gottes wenig, noch um den Verlust seiner Seele.

Der Gesammtzustand des natürlichen Menschen wird von J. Howe, einem berühmten englischen Theologen und Schriftsteller († 1705) in seinem ‚Living Tempel' mit folgenden beredten Worten geschildert: „Daß Gott sich von diesem Tempel zurückgezogen hat, dafür haben wir manche traurige und deutliche Beweise vor uns. Die erhabenen Ruinen sind jedem Auge sichtbar und tragen die ergreifende Inschrift: ‚Hier wohnte einst Gott.' Die Lampen sind in diesem Tempel ausgelöscht, der Altar ist umgestürzt, das Licht und die Liebe, welche einst mit himmlischer Klarheit denselben erleuchteten, sind verschwunden. Der goldene Leuchter ist hinweggestoßen und an dessen Stelle steht der Thron des Fürsten der Finsterniß. Die früher heilige Ordnung dieser Wohnung ist umgekehrt und Alles in Verwirrung; die herrlichen Kräfte, welche mitgetheilt und bestimmt waren zur heiligen Betrachtung und Freude in Gott, werden nun mißbraucht im Welt- und Sündendienst. Die verwelkte Pracht, die Finsterniß, die Unordnung, die Unreinigkeit, der in jeder Beziehung verfallene Zustand dieses Tempels zeigt zu deutlich, daß der einstige große Bewohner daraus hinweggezogen ist."

3. Die Zurechnung der Erbsünde. Nicht allein die verderbte Natur, sondern auch das über den gefallenen Adam ausgesprochene Strafverhängniß ist offenbar das Erbe aller seiner Nachkommen geworden. Es frägt sich nun, wie dieses physische und sittliche Erbübel im Verhältniß zu Adams Sünde und zu Gottes Gerechtigkeit zu beurtheilen ist. Ueber diesen Punkt gehen die protestantischen Theologen nach zwei Hauptrichtungen auseinander. Die Einen betrachten den natürlichen Zustand des Menschen von einem rein objectiven Standpunkt aus, und beurtheilen denselben nach dem Gesetz der absoluten Gerechtigkeit Gottes, so daß sie von einer

Zurechnung im buchstäblichen, strengsten Sinne (imputatio immediata) reden. So lehrte schon Augustin, daß alle Menschen von Gott so angesehen und bestraft werden, als hätten sie selbst den Sündenfall begangen. Daß Luther ebenfalls eine Zurechnung der Sünde Adams angenommen hat, erhellt aus seiner Auslegung des 1. Briefes an die Corinther, Kap. 15. Im Augsburgischen Glaubensbekenntniß (Art. II) wird die Erbsünde ausdrücklich wahrhaftige Sünde genannt, um welcher willen alle Ungetauften und Unwiedergebornen unter dem ewigen Zorn Gottes verbleiben, so wird auch nach dem Ausdruck der Apologie (Art. I) nur durch die Taufe die Zurechnung der Erbsünde weggenommen. — Zwingli sagt zwar in seinem Glaubensbekenntniß (Art. IV), daß er nichts dagegen habe, daß man die Krankheit, den Zustand der Erbsünde Sünde nenne, indem diese die Quelle der Thatsünden werde, aber eine eigentliche Sünde oder Uebertretung des Gesetzes könne sie mit Recht nicht genannt werden. Weil Adam als ein zum Tode Verurtheilter uns gezeugt habe, so sterben also auch wir, und zwar durch seine Schuld und durch unsere Krankheit, nicht eine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare Zurechnung (imputatio mediata) wird somit von Zwingli gelehrt. Dieser Auffassung schlossen sich die Arminianer und unter den neueren auch lutherische Theologen an, so Reinhardt, Hahn u. A., welche die Erbschuld als schrift- und vernunftwidrig darstellen. Lange sagt: „Es soll uns wundern, wie lange die strengkirchliche Schule unserer Zeit, wie sie den Erbfluch verkündigt, noch ein zweifelhaftes Gesicht machen wird zu der Idee des Erbsegens." „Diese unverschuldete Disposition selbst wird uns nicht zugerechnet, sondern daß wir die aus derselben hervorgehenden Schwierigkeiten nicht überwinden" (Stoor). Ebenso sagt Martensen, daß die Erbsünde keinem Individuum Verdammniß mit sich bringe, denn von einer solchen könne nur da die Rede sein, wo eine persönliche Entscheidung getroffen worden sei. J. Müller betont besonders das angeborne Schuldbewußtsein, fordert aber zugleich die eigene Verschuldung.

Die augustinische und ältere lutherische Lehre von einer unmittelbaren Zurechnung der Erbsünde widerspricht dem Begriff der persönlichen Verantwortlichkeit so sehr, daß dadurch der eigentliche

Unterschied zwischen Erb- und Thatsünde verwischt und streng genommen aufgehoben wird, denn wenn ein durchaus unfreiwilliger Zustand schon als wirkliche persönliche Sünde angerechnet wird, so kann höchstens dem Grad, nicht aber dem Wesen nach ein Unterschied vorhanden sein. Diese Aufhebung des Unterschiedes ist auch darin ausgesprochen, daß nach jener Auffassung die Erbsünde die gleiche Strafe nach sich zieht, wie die persönliche Verschuldung, nämlich die ewige Verdammniß. Eine solche Identificirung ermangelt jedoch gänzlich des deutlichen Schriftbeweises. Wenn in Röm. 5, 12 zwischen dem Tod, der zu allen Menschen hindurchgedrungen, und der Sünde Adams ein Causalzusammenhang nachgewiesen wird, so wird dagegen in V. 14 ausdrücklich erklärt, daß die dem Tode unterworfenen Adamskinder nicht mit derselben Uebertretung gesündiget haben wie Adam; wo nun nicht die gleiche Uebertretung, kann auch nicht dieselbe Verschuldung und Strafe sein. Trifft die persönlich verschuldete Strafe Adams seine Nachkommen als Glieder der abnorm gewordenen Menschheit, so daß zwischen der Schuld Adams und dem Schicksal seiner Nachkommen eine Einheit des natürlichen Zusammenhanges besteht, so erklärt es sich, warum Paulus dann den Menschen in V. 15—20 zugleich als einen Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit darstellt. Von einer Erbschuld kann also nur im objectiven Sinne und nur vom Standpunkt der absoluten Gerechtigkeit Gottes aus die Rede sein; spricht man aber von einer Erbschuld im Allgemeinen, so muß man zugleich von dem Erbsegen reden, durch welchen die Erbschuld gedeckt ist. Aus Joh. 3, 36 soll nach der Meinung von Philippi hervorgehen, daß der Zorn Gottes auf dem Menschen ruhe, schon von seiner Geburt an und zwar um der Erbsünde willen. In jener Stelle heißt es aber nur, daß der Zorn Gottes über den Ungläubigen bleibe, zu diesen können ohne Zweifel keine unmündigen Kinder gezählt werden und ist in dem Ausdruck ‚bleibt‘ nicht nothwendig das Dasein des Zorns von Geburt an enthalten. In Eph. 2, 3 spricht Paulus den Grundsatz aus, daß der Mensch von Natur ein Kind des Zornes sei, daß er aber schon von Geburt an um der Erbsünde willen ein Kind der ewigen Verdammniß sei, wie es die augustinische Auffassung ausspricht, dieses ist in jenem Ausspruch nicht enthalten. Der Apostel redet dort vom Zustand des

begnadigten und bekehrten, und dem des natürlichen, unbekehrten Menschen. Während das Wohlgefallen des barmherzigen Gottes auf den Begnadigten ruht, ist noch der Zorn, d. h. das Mißfallen Gottes über denen, welche noch in den Lüsten ihres Fleisches wandeln und den Willen ihres Fleisches thun. Diese Sündenverderbniß führt nun der Apostel allerdings durch die Bezeichnung ‚von Natur' auf die angeborne Verderbniß zurück, wodurch der Gegensatz zwischen Natur und Gnade desto stärker hervortritt; immerhin hat er es aber dort mit Solchen zu thun, welche mit Bewußtsein den Willen des Fleisches thun, und so persönliche Selbstverschuldung auf sich geladen haben. Diese noch in ihrem natürlichen Verderben Wandelnden nennt er ‚Kinder des Zorns', und zeigt damit den Ephesern, daß was sie besäßen nicht Natur, sondern reine Gnade sei, daß sie ohne diese ebenso wenig vermöchten wie jene und auch noch Kinder des Zorns wären. Das dem Menschen angeborne Sündenverderben ist wohl an und für sich betrachtet, der Heiligkeit und absoluten Gerechtigkeit Gottes gegenüber ein Zustand objectiver Schuld und Verdammlichkeit, und müßte schließlich zu einer thatsächlichen Verdammniß Aller unter Gottes ewigem Zorn werden, wenn Christi Versöhnung nicht stattgefunden hätte. Eine Gerechtigkeit außer und ohne die Liebe ist aber keine göttliche; darum widerspricht auch die Auffassung von einer Verdammniß unter dem ewigen Zorn Gottes um der Erbsünde willen dem lebendigen und biblischen Gottesbegriff, und findet die Lehre von einer unmittelbaren Zurechnung in neuerer Zeit je länger je weniger Vertheidiger.

Von einer subjectiven Zurechnung der Sünde oder der Gerechtigkeit im buchstäblichen Sinne ist in der Schrift nur da die Rede, wo die That von der Person selbst geschehen ist, welche ihr zugerechnet wird (Hesek. 18, 19. 20; Röm. 2, 6; 2 Cor. 5, 10; Gal. 6, 8). „Die Schrift sagt nirgends, daß die Sünde Adams seinen Nachkommen zugerechnet werde, oder daß die Sünde der Menschen Christo (im buchstäblichen Sinne) zugerechnet werde." (Wesley, on Original Sin, vol. V). „Zu sagen, daß entweder die Gerechtigkeit Christi de en, die an ihn glauben, (buchstäblich) zugerechnet werde, oder daß die Sünde Adams seinen Nachkommen zugerechnet werde, sind b ides Ausdrücke, welche der heiligen

Schrift fremd sind. Ich gebe zu, daß Stellen in der heiligen Schrift sind, welche von einem Zusammenhang zwischen Adams und seiner Nachkommen Sünde, zwischen der Gerechtigkeit Christi und derjenigen der Gläubigen handeln; dieses ist aber weit entfernt von der Meinung einer unmittelbaren Zurechnung" (Watson's Inst.).

Im alten und neuen Testament bedeutet das Wort Sünde nicht nur die strafbare That selbst, sondern auch oft das Resultat und die Folgen derselben, ob sie den Thäter selbst oder einen Andern treffen. „Ein Kriegsgefangener hat durch seine Treulosigkeit und Feindschaft verdient, im Zustande der Knechtschaft zu bleiben. Die von ihm erzeugten Kinder sind geborne oder gezwungene Knechte, nicht durch (eigene) Schuld oder Vergehen, sondern in Folge des Zustandes, der aus der Schuld hervorgegangen ist; denn der Vater, von dem sie abstammen, hatte es durch sein Verbrechen verdient. An den Kindern haftet kein Verbrechen, sondern die Strafe des (von ihrem Vater begangenen) Verbrechens, nämlich der Zustand der Knechtschaft und Gefangenschaft" (Zwingli's Glaubensbek.). So wurde z. B. die Sünde Achans seinen Kindern zugerechnet, da sie alle in Folge derselben gesteinigt wurden (Jos. 7, 24. 25). In gleicher Weise wurde die hinterlistige That Gehasis seinen Kindern zugerechnet, da der Herr durch seinen Propheten verkündigte, daß ihm und seinem Samen der Aussatz ewiglich anhangen soll (2 Kön. 5, 27). Wenn es in Röm. 5, 19 heißt, daß durch Adams Sünde viele Sünder gemacht sind, so kann es nach Watson nur so gemeint sein, daß sie in Folge Adams Fall durch den natürlichen Zusammenhang mit ihrem gefallenen Stammvater schon von Geburt aus eine sündige Natur haben und dann in Folge dessen wirklich Sünder wurden, „nicht aber, daß Adams Sünde seinen Nachkommen zugerechnet werde, als ob sie selbst diese Sünde begangen hätten." „Wie die Gerechtigkeit Christi denen, die da glauben, nicht in einem buchstäblichen oder formellen Sinn zugerechnet oder mitgetheilt wird, sondern in den Segnungen, Privilegien und Wohlthaten, welche uns durch Christi Verdienst erkauft wurden: so wird die Sünde Adams seinen Nachkommen nicht im buchstäblichen oder formellen Sinn, sondern in den nachtheiligen Folgen, in dem Fluch derselben zugerechnet" (Watson's Inst.). „Jene Auffassung von der göttlichen

Gerechtigkeit rücksichtlich der Weltsünde, und gegenüber von der Liebe, wie sie das augustinische System beherrscht, findet sich im neuen Testament durchaus nirgends." (Plitt, Evang. Glaubensl.)

Die wichtige Frage, wie es um diejenigen stehe, welche in ihrer Kindheit sterben, haben wir bereits dahin beantwortet, daß die Strafe ewiger Verdammniß kein Individuum bloß um der Erbsünde willen treffen könne. Auch Spangenberg sagt in seiner ‚Idea Fidei Fratrum', ‚daß Gott Niemand verdamme, weil er als ein sündiger Mensch zur Welt komme.' Einen weiteren klaren Aufschluß erhalten wir durch das Wort Pauli in Röm. 5, 18, wo der Verdammniß oder den Folgen, welche um Adams Sünde willen über die Menschen gekommen, die Rechtfertigung des Lebens oder der Segen, welcher Christi Gehorsam erworben, entgegen gehalten wird. Wie jene das Erbtheil aller Nachkommen Adams geworden ist, ohne ihre persönliche Verschuldung, so kommt auch dieser als freie Gnadengabe über alle Adamskinder ohne ihr persönliches Hinzuthun. Nach diesem hier ausgesprochenen Grundsatz haben unstreitig auch die Kinder an diesem Segen der Rechtfertigung des Lebens theil, wo sonst das Wort ‚alle Menschen' seine volle Bedeutung verlöre und zudem dem allgemeinen Verderben die Rechtfertigung des Lebens nicht gegenüber gestellt werden könnte, wenn dasselbe nicht ebenso allgemein und ohne persönliches Hinzuthun wie jenes über alle Menschen ohne Ausnahme käme. „Die Kinder sind nicht gerechtfertiget und erneuert geboren, so daß die Erbsünde durch Christum von ihnen genommen wäre, aber sie sind Alle geboren unter der freien Gnade, welche ihnen unter der Form der Rechtfertigung des Lebens mitgetheilt wird." „Während bei den Erwachsenen der Zweck der freien Gnade, nämlich ihre wirkliche Rechtfertigung nur durch ihre persönliche Buße und ihren persönlichen Glauben erreicht wird, so werden den Kindern, (welche in ihrer Jugend sterben) mit der Rechtfertigung des Lebens oder der freien Gnade auch die Segnungen des damit verbundenen Zweckes zu Theil, und zwar ohne jene Bedingung persönlicher Bethätigung zur Erlangung des Letzteren. Dieses Gnadenwerk des Herrn vollzieht sich in den Kinderherzen auf eine für uns geheimnißvolle Weise, doch folgt es aus dem Wesen der freien Gnade. Da der Heilige Geist bei den Kindern noch auf keinen persönlichen

Widerstand stößt, so vermag er auch das Kind vom geistlichen Tod und von der verdorbenen Natur zu heilen, wie dieses bei den Erwachsenen geschieht. Der Grund und die Ursache der Vergebung der Sünden liegt zudem nicht in irgend etwas, was der Mensch thut, sondern allein im Verdienst Christi. Buße und Glauben sind bei den Erwachsenen allerdings die Bedingungen, aber nicht die verdienstliche Ursache zur Vergebung der Sünden. So ist zwischen der ersten verdienstlichen und der untergeordneten, mitwirkenden Ursache zu unterscheiden; kann diese letztere bei den Kindern ohne ihr Verschulden nicht stattfinden, so ist deßwegen die erstere Hauptursache nicht unbedingt wirkungslos gemacht." „Wie die freie Gnade zur Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen kommt nach dem Zeugniß der Schrift und Keiner deren Segnung verlustig wird, es sei denn, daß er dieselbe zurückstoße, so gewiß ist auch die Errettung und Seligkeit der unmündigen Kinder in der Schrift bezeugt." „Dazu kommt noch ein anderes Moment, nämlich die Fürsprache des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, welche Fürsprache nie vergeblich sein kann. Daß Kinder der Gegenstand der Fürsprache Jesu sind, ist gewiß, beides sowohl durch sein Amt als Fürsprecher, als auch durch seine Fürsprache für die Kinder in den Tagen seines Erdenlebens. Er nahm sie auf seine Arme und segnete sie und erklärte den Jüngern, daß Solcher das Himmelreich sei. Wir mögen diese Verheißung auf die zukünftige Seligkeit oder auf ihre Angehörigkeit zur Kirche beziehen, so viel ist sicher, daß die Kindlein in keinem Fall unter dem Zorn oder der Verdammiß schuldig sind." (Watson's Inst.)

Die Frage, wie die Erbsünde von den Eltern auf die Kinder übergehe, wurde verschieden beurtheilt, je nachdem man eine unmittelbare Schöpfung, oder eine durch den Menschen vermittelte Zeugung annahm. Wie wir früher gesehen haben entspricht die traducianische Ansicht, welche Leib und Seele durch die Zeugung entstehen läßt, die göttliche Causalität dabei aber mit einschließt, der gewöhnlichen Redeweise der Schrift und wird durch die oft auffallende Vererbung gewisser geistiger Eigenthümlichkeiten der Eltern auf die Kinder wesentlich unterstützt. Von welchem Standpunkt aus die Frage auch beantwortet werden mag, so viel ist gewiß, daß die menschliche Natur durch den Fall Adams des

Ebenbildes Gottes beraubt wurde, daß ein Jeder von seiner Geburt an das Bild des gefallenen Adams an sich trägt, bis er durch den Geist Gottes nach dem Bild des zweiten Adams erneuert wird. Muß man dieser erwähnten speculativen Frage die Thatsache und das Schriftzeugniß entgegenhalten, ohne das Wie erklären zu können, so ist auch jene Frage, wie es möglich sei, daß heilige Eltern unheilige Kinder zeugen, auf dieselbe Weise zu beantworten. Göttliches Leben der gefallenen Seele mitzutheilen ist ein Vorrecht, welches sich der dreieinige Gott allein vorbehalten hat. Nur das vom Geist Geborene ist Geist, während das vom Fleisch Geborene Fleisch ist.

4. Das Verhältniß der Erbsünde zur Verantwortlichkeit und Rettung des Menschen. Während die christliche Lehre von dem Zustand des natürlichen Menschen demselben die Kraft zur wahren Gottseligkeit abspricht, so macht sie ihn dennoch für sein sittliches Leben verantwortlich, indem sie der Natur die Gnade entgegenhält. Bei der augustinischen Auffassung von einer ‚traurigen Nothwendigkeit zu sündigen‘ kann man allerdings an einer wirklichen Verantwortlichkeit des Sünders nicht mehr festhalten; auch löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen der Lehre von der Erbsünde und von der Verantwortlichkeit des Menschen durch die calvinistische Lehre von der unbedingten Gnadenwahl, noch durch die lutherische Lehre von der Taufgnade nicht auf eine vollkommen befriedigende Weise; indem dort beiderseits behauptet wird, daß der zum Guten absolut nothwendige Beistand der Gnade nur einem beschränkten Theil der gefallenen Menschheit, nämlich nur den Erwählten, oder nur den Getauften zu Theil werde. Die Nichterwählten, oder Ungetauften bleiben somit ohne die zum gottseligen Leben nothwendige Gnade.

In Uebereinstimmung mit der protestantischen Dogmatik lehrt Wesley einen gänzlichen Fall Adams und geht in seiner Schilderung des natürlichen Verderbens in einzelnen Ausdrücken soweit, daß er an Augustin erinnert und sich Fletscher folgendermaßen darüber ausdrückt: „Die tiefsten Ausdrücke, welche mein Ohr je über diesen traurigen Gegenstand von unserer natürlichen Verdorbenheit und Hülflosigkeit vernommen, sind diejenigen, welche aus dem Munde Wesley's kamen; auch habe ich immer beobachtet,

daß er nicht allein die guten Werke und heiligen Gesinnungen der Gläubigen, sondern auch alle guten Gedanken aufrichtiger Heiden beständig der Gnade Gottes zuschreibt.“ Kommt in Wesley's Anthropologie das eine Wort Pauli: „Ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleisch wohnet nichts Gutes“ (Röm. 7, 18), zu seiner vollen Geltung, so stellt er dann aber auf der andern Seite das apostolische Wort von der allgemeinen Gnade: „Es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen“ (Tit. 2, 11), um so höher auf den Leuchter. „Dies, daß alle Menschenseelen von Natur todt in Sünden sind, entschuldigt Niemand, indem Niemand in dem Zustand bloßer Natur ist, und Keiner, wenn er nicht den Geist gedämpft hat, entbehrt gänzlich der Gnade Gottes. Jeder Mensch hat ein größeres oder kleineres Maß von dieser vorlaufenden Gnade, welche nicht auf den Ruf des Menschen wartet“ (Wesley's Predigten, Band II). „Die Erlösung des Menschen durch Christum,“ sagt Watson, „ist sicherlich kein Nachgedanke, welcher erst durch Adams Fall entstand, sondern sie war ein Vorgedanke, Vorsehung, so daß, als der Mensch gefallen war, er die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit Hand in Hand vorfand.“ Der Mensch hat zwar Gott verlassen, aber der barmherzige Schöpfer ließ den Gefallenen nicht in seiner hülflosen, hoffnungslosen Lage. „Da Gott den gefallenen Menschen als einen Gegenstand seiner Barmherzigkeit zu erhalten bestimmte, so wurde die gedrohte Todesstrafe weder an ihm noch an seinen Nachkommen sogleich in ihrer ganzen Ausdehnung ausgeführt“ (Watson's Inst.). Nach der Verkündigung des Gerichtes verhieß Gott den Gefallenen zugleich einen Erretter aus der Gewalt Satans, dieses Wort der Verheißung fing vom ersten Augenblick an sich an den Gefallenen als eine aufrichtende und errettende Macht zu beweisen. Nachdem dann der Verheißene erschienen und zu einem Fluch für uns gemacht wurde, seitdem kann der Fluch des Gesetzes den Ausguß des Geistes über alles Fleisch nicht zurückhalten; noch kann die Gerechtigkeit Einspruch erheben gegen dieses Ausgehen des Geistes in alle Welt, um in den Geist der Menschen einige Lichtstrahlen hinein zu senden, tiefe Gemüthsbewegungen hervorzurufen, welche, wenn sie weiter geführt werden zu jenen mächtigeren und wirksameren leiten. Zugleich hält dieselbe Gnade ohne Zweifel den Strom des

Verderbens mächtig zurück, daß er nicht entfesselt in seiner ganzen Kraft die Welt überfluthet und sie auf diese Weise zerstören müßte. „Es ist kein einziges Volk in der Welt an dem sich Gott unbezeugt ließe, und dem er durch unzählige Proben seiner weisen, gnädigen und mächtigen Vorsorge nicht Gelegenheit gäbe ihn zu erkennen, zu ehren und ihm zu dienen." „Gott geht einem jeden Menschen nach um ihn auf den rechten Weg zu bringen . . . . indem er durch seinen Geist nach seiner unermeßlichen Gnade das Herz des Menschen dazu neigt und ihn dazu in den Stand setzt" (Spangenberg, Idea Fid. Frat. § 34. 55).

Obwohl der Mensch durch den Fall Adams das moralische Ebenbild Gottes verloren und gänzlich unfähig ist sich selbst zu erlösen, so ist er dennoch der Errettung fähig, weil Adams Sünde nicht derjenigen Satans gleich ist. Da dieser aus sich selbst fiel, so brachte seine Sünde eine so totale Veränderung seines innern Wesens hervor, daß eine Rettung sich ihm nicht mehr nahen kann, somit eine solche für ihn zur Unmöglichkeit wurde. Anders verhält es sich aber mit dem Menschen. Dieser fiel durch eine Versuchung, welche von außen an ihn herantrat und wurde durch den äußeren Reiz der Sinnlichkeit verleitet und betrogen. Um dieser Ursache willen ist zwar sein Wesen ein anderes, aber nicht ein absolut ruinirtes geworden. Die vorlaufende Gnade findet beim natürlichen Menschen nichts von wahrer Kraft zum Guten und gottseligen Leben, sondern vielmehr Neigung zu allem Bösen, aber nicht das absolut Böse, weshalb sie vor- und zubereitend auf den Gefallenen zu wirken vermag.

Nicht für das uns angeborne Sündenverderben macht die Schrift den Menschen verantwortlich, wohl aber dafür, daß der Einzelne bis zu einem bestimmten Grad in die Sündenknechtschaft gerathen ist, weil dieser Zustand nicht in Adams Thun, sondern im freien Thun und Verhalten des Einzelnen seinen Grund hat; denn die Möglichkeit unwissentlich zu sündigen, ist dem Menschen durch jene Allen zukommenden Wirkungen der vorlaufenden Gnade genommen. Diese Verantwortung ist da um so größer, wo die Erlösung in Christo verkündigt und angeboten wird, und die persönliche Schuld wächst in dem Grade als das Individuum statt sich von seiner sündigen Natur erlösen zu lassen, dieselbe frei herrschen

und sich entwickeln läßt, statt die entgegenkommende Gnade in Christo zu ergreifen, derselben widersteht und sie abweist. „So ist unsere Seligkeit nicht mehr durch Adams Fall gehindert oder abhängig, nicht ein Menschenkind geht deßhalb verloren, es sei denn durch seine eigene Wahl; denn ein Jeder, welcher die Gnade Gottes in Christo ergreift, wird unbeschreiblichen Gewinn davon haben." (Wesley, V, p. 589).

5. Beweis für die Erbsünde oder für das natürliche Verderben des Menschen.

Im Gegensatz zu der kirchlichen Lehre von der Erbsünde wurde dieselbe schon im 5. Jahrhundert von Pelagius, einem britischen Mönch und seinem Schüler Coelestius geleugnet. Sie behaupteten, daß der Mensch durch Adams Sünde nichts verloren habe, und deßhalb jetzt noch ebenso unschuldig sei, wie einst Adam vor dem Fall. Der Mensch werde nicht mit einer Erbsünde geboren und könne ohne Sünde sein; wenn er diese begehe, so geschehe dieses durch Verführung und Nachahmung böser Beispiele. Die Socinianer schlossen sich dieser Ansicht an und der Rationalismus nennt die Lehre von der Erbsünde einen finstern Wahn.

Wäre die Meinung des Pelagius von der unverdorbenen Menschennatur richtig, so müßten nach den natürlichen Gesetzen vornehmlich bei denen, welchen das Evangelium verkündigt wird, keine andern als gute Früchte aus der guten Wurzel hervorwachsen. Die Anhänger jener Lehre dürfen nun, wenn sie sich nicht selbst widersprechen wollen, das Vorhandensein wirklich böser Früchte nicht gelten lassen, kommen aber dadurch in einen noch bedenklicheren Widerspruch mit dem thatsächlich sittlich bösen Zustand dieser Welt. Aus den Stellen Ps. 106, 38; Jona 4, 11; Röm. 9, 11 wollen die Pelagianer die Unschuld der neugebornen Kindlein folgern. In Ps. 106 ist nicht von absoluter Unschuld vor Gott, sondern nur von einer relativen vor Menschen die Rede, in Jona 4, 11 sind nicht unschuldige, sondern unmündige Kinder erwähnt und Röm. 9, 11 handelt nicht von einem Zustand der Unschuld, sondern von einem Zeitpunkt der Erwählung.

Durch eine mildere Form versuchte man, die augustinische Härte und pelagianische Oberflächlichkeit vermeidend, zwischen den beiden Gegensätzen zu vermitteln, indem man lehrte, daß der Mensch

das Gute in sich anzufangen vermöge und dadurch der Gnade Christi theilhaft werde, doch sei von Adams Fall eine gewisse moralische Schwäche und der Tod auf dessen Nachkommen gekommen. Diese sogenannte semipelagianische Ansicht befriedigt aber nach keiner Seite hin, denn eine moralische Schwäche, welche die Kraft das Gute aus sich selbst anzufangen nicht ausschließt, demselben also kein ernstliches Hinderniß oder keinen Widerstand in den Weg legt, kann kein wirklich natürliches Verderben genannt werden; andererseits ist eine Kraft, welche zur Fortsetzung des Guten der Gnade Christi bedarf, auch nicht im Stande, das wahre Gute aus sich selbst zu beginnen.

Michaelis sucht die Lehre von der Erbsünde durch Vernunftgründe zu rechtfertigen, um sie unserm Verstande anzubequemen. Die Nachkommen Adams hätten auch ohne dessen Fall mannigfaltig gesündigt, ihre Verschuldung wäre dann wie diejenige der Engel, d. h. ohne Entschuldigung gewesen, die Erbsünde mache es aber Gott unmöglich ohne Verletzung seiner Gerechtigkeit uns zu begnadigen. Dieser Auffassung gemäß wäre dann Adam und Eva, weil ohne Erbsünde auch ohne Begnadigung geblieben, was aber ebenso wenig bewiesen werden kann, wie die erste Behauptung. Hätte der Stammvater der Menschheit die Prüfung bestanden, so wäre die göttliche Absicht desselben auch für die ganze Gattung erreicht gewesen und der freie Liebesgehorsam wäre bleibendes Eigenthum der menschlichen Natur geworden. Die Erbsünde, sagt Michaelis ferner, bereite uns zu höherer moralischer Vollkommenheit vor, im steten Kampf mit der Sinnlichkeit werde ein höherer Grad der Tugend und der Glückseligkeit erreicht. Dieser vorgebliche Nutzen wäre aber höchstens bei denen zu finden, welche das Böse mit Erfolg bekämpfen und reich an Tugenden sind, während die Erbsünde bei dem andern Theil zu einer Ursache ihrer Untugend und Gottlosigkeit würde. Außerdem wäre nach dieser Auffassung die Sünde überhaupt nicht ein positives Uebel, sondern etwas Nothwendiges und Wünschenswerthes. Endlich bemerkt Michaelis, daß der Tod nach dem Fall für den Menschen mehr Wohlthat als Strafe sei, indem derselbe vom Körper und von der Erbsünde befreie. Das Erstere ist bloß bei den vom geistlichen Tode Erretteten der Fall, während der leibliche Tod die Unbekehrten weder von

der Erbsünde, noch von ihrer persönlichen Schuld ihrer Thatsünden befreit, sondern sie vor das Gericht führt. So ist Michaelis Rechtfertigung der Erbsünde in seinen: ‚Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von Sünde und Genugthuung, als eine der Vernunft gemäße Lehre' genau betrachtet, wenn auch nicht direkte, doch indirekte Leugnung der Erbsünde.

Gegen die Lehre von der Verdorbenheit des natürlichen Menschen wird von pelagianischer Seite das sittlich Gute, welches sich selbst bei Heiden vorfinde, als ein wichtiges Argument geltend gemacht. Ohne die Lehre von der vorlaufenden Gnade, dürfte es allerdings schwierig sein, diesen Einwand genügend zu widerlegen; denn wenn wir auch zugeben, daß ein wahrhaft tugendhaftes Leben eigentlich erst mit dem neuen Leben aus Gott eintritt, so läßt es sich doch nicht leugnen, daß schon vor diesem Zeitpunkt Lobenswerthes und einzelne Tugenden vorkommen (Marc. 10, 19. 20. 21; Luc. 7, 2. 4. 5. 9; — Apg. 10, 22. 30. 31). Obwohl es zwischen einem tugendhaften Leben und nur einzeln vorkommenden Tugenden noch ein großer Unterschied ist, auch bei der Zahl der Untugenden, welche sich bei jedem natürlichen Menschen finden, von keinem unschuldigen Zustand des Menschen die Rede sein kann: so frägt es sich doch, woher er die Kraft zu den von ihm gewirkten Tugenden genommen, ob er dieselben aus sich selbst, oder mit Hülfe einer außer ihm liegenden Kraft vollbracht habe. Wie wir schon erwähnten, ist alles Gute, wo immer und in welchem Grade es sich auch finde, dem Einfluß der vorlaufenden Gnade und den Wirkungen des Heiligen Geistes zuzuschreiben. Durch diese übernatürliche Erleuchtung und Stimme des Gewissens entsteht Abscheu gegen die Sünde, großes Verlangen von derselben befreit zu werden und ein solcher Grad von Gottesfurcht, welche vor manchem Uebel bewahrt; in Verbindung mit diesem wird Gerechtigkeitssinn, Wohlwollen und Achtung vor dem Guten und solche Erkenntniß in geistlichen Dingen gewirkt, daß die Unbekehrten dem Reich Gottes nahegebracht die Fragen über dasselbe vernünftig beantworten können (Marc. 12, 34). Jenes pelagianische Argument für das Vermögen des natürlichen Menschen, aus sich selbst das wahrhaft Gute vollbringen zu können, wird außer der biblischen Lehre von der vorlaufenden Gnade, noch dadurch entkräftet,

daß gar Vieles als bloße Scheintugend offenbar wird, wenn es vor das Licht göttlicher Heiligkeit gebracht wird; denn der Mensch sieht eben bloß, was vor Augen ist, Gott aber sieht das Herz an. Daß das Böse nicht in dem Grad die Welt überfluthet, wie die Quellen dazu im natürlichen Verderben des Menschen vorhanden sind, liegt an Gottes Erbarmen, indem er den Strom des Verderbens aufhält und den Menschen dadurch bewahrt, daß ihm die Gelegenheit zum Ausbruch des in ihm liegenden Bösen fehlt. Auf diese Weise wird Vieles verhindert, wozu hinlänglich böse Lust und böser Wille im Menschen vorhanden ist. „In den meisten Fällen übt der Einfluß des Heiligen Geistes eine corrigirende und von manchem Uebel abhaltende Macht aus, und bringt in das Leben einen Grad von Güte, welche wie die Morgenwolke und der Frühthau bürgerliche und sociale Tugenden hervorbringt. Keine wahre, religiöse Tugend ist demnach unserer selbstüberlassenen Natur zuzuschreiben, sondern jener Gnade, welche die ganze sündige Menschheit mit Erbarmen ansieht und immer bemüht ist zu suchen und selig zu machen, was verloren ist“ (Watson's Inst.). „Was ist all das Gute, das der Mensch hat, das er noch in sich spürt? es ist dem Vermögen gleich, von dem es heißt: er sammelte es zusammen und zog damit von des Vaters Augen und Zucht weg, und brachte es um. So hat der Mensch Verstand, Gewissen, Willen, Gedächtniß, und in allen diesen Schatzhäusern viel edle, geschäftige Wahrheit Gottes; er hat Sinne, Glieder, Gesundheit, Jugend, andere schöne Annehmlichkeiten; aber Alles zusammen ist unter der Herrschaft der Sünde, steht unter den Lüsten seiner Natur, und wird darunter verzehrt. Was ist rathsamer, dieser Wahrheit Gottes den Stachel abbrechen und von der Macht und dem Schaden der Sünde so gering sprechen, wie wenn es bloß eine aus der Einschränkung unserer Natur fließende Schwachheit, eine Eitelkeit wäre, in welcher die Menschen mehr Werth auf das Sichtbare legten, als es verdient, oder aber Gott recht behalten lassen in seinen Worten, der unsern alten Menschen so als durch Lüste in Irrthum verderbt angiebt, daß keine Erholung der Natur dabei mehr zu erwarten ist, sondern mit der Gnadenkur an uns Verlornen und Verdorbenen etwas ganz Neues geschafft werden muß? O gewiß, die Schläge des Liebhabers in unserer Lehre von

der Sünde und von der Gnade meinen es besser, als die Küsse der Wäscher und was sie zur Verkleinerung unseres Schadens vorbringen können!" (C. H. Rieger's Predigten, p. 377).

Die zahllosen Beweise für das Verderben des natürlichen Menschen finden sich einestheils in den unwiderlegbaren Thatsachen der Geschichte und Erfahrung, und anderseits in den unzweideutigen Aussprüchen der heiligen Schrift.

a. Zeugnisse der Geschichte und der Erfahrung.

1. Betrachten wir diese Welt als eine für uns bestimmte Wohnstätte und den Menschen als ihren Bewohner, so zeigen sich uns in der Natur neben einer normalen auch eine Reihe von gehemmten Entwicklungen, von Zerstörungen und Verwüstungen. „Stößt ein unpartheiischer Forscher in der Mitte von tausend Schönheiten, welche anzeigen, was sie war, als Gott sie sehr gut schuf, in der Mitte der geschmackvollen und großen Ueberreste, welche die Abwechslung unserer lächelnden Landschaften und romantischen Ansichten ausmachen, nicht auf tausend deutliche Beweise, daß ein vielfacher Fluch auf dieser Erdkugel ruht?" (Fletscher, der Fall des Menschen). Ist das Leben des Menschen bei all dem Lieblichen und Schönen, was uns diese Erde bietet, nicht auf tausendfältige Weise von der ihn umgebenden Natur bedroht? Das emporkommende Leben wird oft, ehe es sich entfalten konnte von einem zerstörenden Wurm vernichtet. Solche Disharmonie in der Natur, wodurch ihre eigenen Zwecke nicht erreicht, sondern zerstört werden, kann unmöglich ursprünglich in der Naturordnung begründet sein. Das apostolische Wort giebt uns Aufschluß über diese dunkle Sprache der Natur, indem es sagt, daß die Kreatur der Eitelkeit unterworfen, nach Erlösung seufze (Röm. 8, 20). Die Welt bietet in ihrem jetzigen Zustand durchaus keine passende Wohnstätte für unschuldige, wohl aber für abgefallene Wesen.

Wie der Mensch mit Schmerzen in diese Welt geboren wird, so ist sein Dasein mit Mühe und Arbeit verbunden, sein Leben mit einem unzähligen Heer von Leiden umgeben und begegnet er auf seiner kurzen Wallfahrt tausenderlei Gefahren bis der Tod das, was von Natur eng miteinander verbunden war, gewaltsam trennt. Jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte. Obwohl der Tod

Tod für den Menschen jetzt eine Natur-Nothwendigkeit ist, so kann derselbe doch unmöglich im Schöpfungszwecke begründet sein, da dieser vielmehr auf eine unzertrennliche Einheit von Leib und Seele hinweist, der Tod aber eine schmerzliche Auflösung, eine gewaltsame Entkleidung der Seele ist. „Wenn ich diese Welt recht betrachte mit allen ihren Bewohnern, so erscheint sie mir nicht anders als eine große, erhabene Ruine, in welcher Millionen von Rebellen gegen ihren Schöpfer wohnen unter der Verdammniß des Elendes und des Todes, welche zugleich an einer tödlichen Krankheit darniederliegen" (Wesley). „Wenn Gott diese Welt gemacht hat" (wie sie jetzt ist), sagt ein Philosoph unserer Zeit, „so möchte ich nicht der Gott sein: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen." Will man den Fall des Menschen bestreiten, so kann man doch das Elend des menschlichen Geschlechtes nicht leugnen, es sei denn, man schließe seine Augen absichtlich vor demselben zu. „Ein unermeßlich Seufzen steigt seit sechs Jahrtausenden von der mit Schweiß und Thränen benetzten Erde auf. Das ist, wie der Dichter sagt, die Stimme der weinenden Menschen. Freilich mitten unter diesen Leiden geht der Wagen des Fortschritts voran; allein ich sehe Blutspuren unter seinen Rädern, und wir wissen nur zu gut, was er in seinem Laufe zermalmt. Ueberdieß mag er auch auf einer geebneteren Bahn sich bewegen, doch läßt er jede Generation auf dem Leichenfelde, von dessen Furchen auch nicht eine einzige durch die schönsten Entdeckungen der Wissenschaft geschlossen werden." (Pressensé).

2. Der sittlich-religiöse Charakter der Menschen im Allgemeinen. Die Geschichte der Menschheit und ihre Entwicklung bezeugt nicht nur das Vorhandensein physischer, sondern auch sittlich-religiöser Uebel in der Natur des Menschen. Auch hier werden wir nicht minder als in der äußern Welt großer Mißverhältnisse gewahr, wie der Geist von den niederen Seelenkräften beherrscht wird, wie der Mensch gewöhnlich dasjenige thut und vor Allem nach demjenigen strebt, welches seine irdisch-sinnliche Natur begehrt. Neben und trotz der höchsten wissenschaftlichen und weltlichen Bildung herrscht geistliche Finsterniß, fehlt die wahre Gottes- und Nächstenliebe und das lebendige Gottvertrauen.

Dieses Gefühl und das Bewußtsein von der sittlichen

Verdorbenheit des Menschen wird schon im Alterthum von den vorzüglichsten heidnischen Philosophen und Schriftstellern vielfach und deutlich ausgesprochen. Schon die Griechen nannten das sittliche Verderben ‚angebornes Uebel‘ (συγγενὲς κακόν). Cicero suchte die Allgemeinheit des sittlichen Verderbens zu erklären (Tusculanarum disput., lib. III). Virgil sagt in seinem Werk ‚Eclogæ‘ unter Anderem, daß Jeden seine eigene Lust verrathe. Horatius: „Gesetzlos und unaufhaltsam wandelt das menschliche Geschlecht auf auf allen Pfaden der Gottlosigkeit.“ „Wir verlangen und jagen immer nach verbotenen Dingen.“ „Niemand ist ohne Laster geboren.“ Ovidius: „Ich sehe das Bessere und folge dem Schlechteren.“ (Metamorph. VII). Seneca: „Alle Sünden sind allen Menschen.“ „Junge Leute hören leicht auf bösen Rath, sie sind weich wie Wachs in die Formen des Lasters gegossen zu werden; aber hart und unempfänglich für die besten Ermahnungen.“ Plinius nennt den Menschen ‚ein Wesen voller Widersprüche, das armseligste und zugleich übermüthigste Geschöpf.‘ (Historia naturalis). —

Das durch die vorlaufende Gnade geweckte tiefe Verlangen, und von der Welt ungestillte Sehnen nach Erkenntniß der Wahrheit und nach Glückseligkeit beschreibt Pascal so treffend, wenn er sagt: „Mein ganzes Herz brennt darnach zu wissen, wo das wahre Gute zu finden ist. Wir sind unfähig uns nicht nach Wahrheit und Glück zu sehnen, und sind doch zu beiden unfähig. Das Verlangen ist uns gelassen nur um uns zu strafen, um uns fühlen zu lassen, wovon wir gefallen sind. — Wir haben eine Idee von dem Glück und können es doch nicht erreichen, wir haben ein Bild von der Wahrheit und besitzen nur die Lüge. — Vergebens suchst du, o Mensch, in dir selber die Heilung für dein Elend. Alle deine Einsicht kann nicht weiter als bis zu der Erkenntniß gelangen, daß du in dir selber weder die Wahrheit noch das wahre Gute findest.“ — Und Mirabeau schildert diesen seltsamen Contrast in uns folgendermaßen: „Der Mensch, welche sonderbare Zusammensetzung von Leichtsinn und Verkehrtheit ist er! Der Mensch, welcher die Sterne zählt, welcher die Elemente sich unterwirft, welcher die Gewalt der gesammten Natur bekämpft, welcher Alles vermag — nur nicht sich selbst und seines Gleichen zu leiten, welcher Alles

gefunden hat, nur nicht Freiheit und Frieden . . . . er hat alle Gegensätze im Guten und Bösen in sich, im Gemüth und im Geist.“ Diese Klage über unerreichtes Glück, und ungestillte Sehnsucht ist der Grundton, welcher von der frühesten Menschengeschichte an bis auf unsere Tage vernommen wird. Der Dichter Lenau sagt: „Es ist kein Menschenleben ohne Wunden.“ Schiller schrieb einem seiner Freunde, daß er trotz alles Ruhmes und aller Bewunderung, die ihm zu Theil wurde, noch nie glücklich gewesen sei. Der gefeierte Göthe sagt in seinen Gesprächen mit Eckermann: „Ich kann wohl sagen, daß ich in meinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt.“ Nicht nur hinsichtlich seiner Erkenntniß und seines Gefühls, sondern auch in Betreff seines Willens fühlt der Mensch einen unseligen Widerspruch in sich. Während sein für das Gute empfänglich gemachter Wille sich über das sittlich Gemeine erheben möchte, läßt er sich doch wieder von demselben herabziehen und beherrschen. Wie ohnmächtig zeigt er sich vor der Macht der Leidenschaft in der Stunde der Versuchung, wie stark hingegen bessere Erkenntniß und sittliches Gefühl zu überreden Wo man immerdar lernt und nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommt, hat es größtentheils seinen Grund im Nichtwollen. Sogar Fichte bekennt, daß unser Denksystem oft nur die Geschichte unseres Herzens ist, und sagt: „Alle meine Ueberzeugung kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande, und die Verbesserung des Herzens führt zur Wahrheit.“

Die Vertheidiger der natürlichen Unschuld behaupten zwar, daß das Böse nur durch böse Beispiele oder schlechte Erziehung entstanden sei. Woher kommt es denn, daß Cain ein Brudermörder wurde, trotzdem er kein solches Beispiel an seinen Eltern sah, da diese schon vor der Geburt Cains durch ihre Buße wieder in Gnaden angenommen waren. Wäre der Mensch von Natur nicht zum Bösen geneigt, sondern wirklich gut, wie wäre es dann möglich, daß ein schlechtes Beispiel einen so großen Einfluß auszuüben vermöchte? Müßte dieses nicht vielmehr den Menschen im Guten stärken und vor dem Bösen bewahren? Zudem müßten dann alle Kinder frommer Eltern fromm und diejenigen böser Eltern böse werden, was aber aus der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann. Geben wir auch zu, daß wie das Beispiel, so auch die

Erziehung einen sehr großen Einfluß auf den Menschen ausübt, so kann dieser höchstens das Aeußere, niemals aber das Innere, die wahre sittliche Natur des Menschen völlig verändern. Vermöchte die schlechte Erziehung aus einem von Natur wirklich guten Menschen einen bösen zu machen, warum gelingt es denn der besten Erziehung nicht immer aus bösen wenigstens äußerlich gute Menschen zu bilden? „Es ist doch Jedem offenbar, daß diejenigen, welche von Natur zum Laster geneigt und an das Laster gewöhnt sind, Keiner, nicht einmal durch Strafen, geschweige denn durch Erbarmen ganz umwandeln kann, denn die Natur umzuwandeln ist etwas durchaus Schweres" (Celsus). Kann man da noch mit Recht von einem natürlich guten Zustand des Menschen reden, wo das böse Beispiel und die schlechte Erziehung einen mächtigeren Einfluß auf uns ausüben, als das Gute? Nicht die bösen Gewohnheiten an und für sich, sondern die ihnen zu Grunde liegenden bösen Neigungen und Begierden, welche sich schon sehr frühe bei den Kindern zeigen, sind die Haupthindernisse, welche die Erziehung erschweren. Ist auch der Hang zum Bösen in der Art und nach dem Grad verschieden, so kann es doch einer sorgfältigen und aufrichtigen Prüfung nicht entgehen, wie viele sündliche Neigungen und verdorbene Begierden, sich so schnell gegen besseres Wissen und Gewissen in uns entzünden, und wie viel thörichte und verkehrte Gedanken im Herzen sind. „Daß ein Mann gut sei, ist unmöglich und übersteigt das menschliche Vermögen, nur Gott allein besitzt diese Ehre" (Simonides bei Plato). „Wer wäre durch seine natürliche Disposition vor Jähzorn, Neid, Verführbarkeit zu Trunksucht und Unzucht geschützt? Wer wäre durch seine natürliche Disposition davor geschützt ein Mörder oder Selbstmörder zu werden?" (Ebrard). Wie oft wird z. B. angeborne Gutmüthigkeit oder Bescheidenheit durch eine plötzlich erregte Leidenschaft verschlungen und ins Gegentheil verkehrt. „Der natürliche Mensch wandelt auf der Lavarinde eines Vulkans, und dieser Vulkan ist das disharmonisch gewordene, seelisch-geistige Leben, das er von seinen Eltern geerbt hat."

Kant hat in seiner Lehre vom radikalen Bösen dargethan, daß der jetzige Naturzustand keineswegs ein Zustand der Unschuld ist, sondern nicht minder als der Culturzustand vom Prinzip der

Sündhaftigkeit angegriffen ist. Schelling sucht in seiner Abhandlung von der menschlichen Freiheit die angeborne Sündhaftigkeit als Folge eines mystischen Aktes des Individuums vor seinem Eintritt in die wirkliche Welt der Erfahrung zu erklären. Ebenso wird von Hegel und Schleiermacher der allgemeine Zwiespalt von Fleisch und Geist zugegeben, aber nicht erklärt noch bewiesen, daß es im Begriff der gefallenen Natur liege, daß das Fleisch wider den Geist gelüste. „Man braucht nicht mit düsteren Farben zu malen, noch auf dem mit Koth und Blut bedeckten Wege der Geschichte zurückzugehen: wird die Gewalt der Zerstörung nicht immer von Neuem unter den Menschen und durch die Menschen entfesselt, ebenso furchtbar unter der Gestalt der tödtenden Lust, als unter der des Hasses, welcher die Bruderkriege entzündet?" „Man braucht nur den Schleier zu lüften, der das Leben eines jeden Menschen bedeckt, nur in das eigene Innere hinabzusteigen und Alles kühn zu betrachten, was Keiner seinem intimsten Freunde anvertrauen würde. Ist das der Normalzustand der Menschheit, ist dieß das ursprüngliche Werk Gottes? Die christliche Erklärung, welche an den Anfang der Geschichte einen furchtbaren Abfall der sittlichen Kreatur setzt, scheint uns trotz ihres Geheimnisses mit dem Begriff eines freien, heiligen Gottes allein vereinbar." „Das ist eine Thatsache (nämlich der Sündenfall und dessen Folgen), die man nur leugnen kann, wenn man das Böse selbst und damit das Gute, Gott und die sittliche Weltordnung leugnet." (Pressensé, Jesus Christus). So haben alle tieferen Religionen und Philosophien im Gegensatz zu jener optimistischen und oberflächlichen Betrachtungsweise vom Naturzustand des Menschen das Böse als eine universelle Macht in der Menschheit anerkennt.

Blicken wir auf den religiösen Charakter der Menschen im Allgemeinen, so nimmt man trotz des unmittelbaren Gottesbewußtseins allgemein religiöse Irrthümer wahr, einen vorherrschenden Unglauben, welcher das Dasein Gottes mit allen erdenklichen Mitteln zu leugnen sucht, oder einen Aberglauben, welcher seine Furcht und Hoffnung auf einen selbstgemachten Gott richtet. Obschon ein Jeder durch das von Gott selbst in sein Herz geschriebene Gesetz anerkennen muß, daß das Höchste, beste Wesen auch den höchsten Grad von Liebe und Gehorsam verdient, daß man seinen Nächsten

lieben sollte, als sich selbst und daß Alles, was dieser Liebe widerstreitet, sündlich ist; so ist doch ein unverkennbarer, vorherrschender Hang in jedem Menschen, dieses Gebot seiner Eigenliebe und Selbstsucht unterzuordnen, also daß das Geschöpf dem Schöpfer und das eigene Ich allem Andern vorgezogen wird. „Die Natur der Eigenliebe und dieses menschlichen Ich ist nur sich selbst zu lieben und nur auf sich selbst Rücksicht zu nehmen.“ (Pascal). Die vermeintliche moralische Kraft des natürlichen Menschen, die Hauptsumme der Gebote halten zu können, wird da, wo es sich handelt sein Herz und Leben ungetheilt dem Herrn zu weihen, nicht nur als Ohnmacht, sondern als ein Widerstreben offenbar.

3. Die Macht des inwohnenden natürlichen Verderbens tritt einestheils in den Vorkehrungen zu Tage, welche gegen die Ursachen des moralischen Uebels getroffen wurden, und anderntheils offenbart sie sich im Leben der Menschen. Den Strom des Verderbens aufzuhalten und immer mehr einzuengen, machte eine Menge von Geboten und Verboten, und alle erdenklichen Vorsichtsmaßregeln nöthig; trotzdem hat es die menschliche Weisheit noch nicht dazu gebracht, diese ungestüme Fluth zu zähmen und zu bewältigen, da dieselbe bis heute aller menschlichen Gesetze und Autoritäten spottend und sie als schwache Dämme durchbrechend die Welt verheerend überfluthet. Die gütige Vorsehung traf sogleich nach dem Fall des Menschen die Verordnung, daß er sein Brod mit viel Mühe und Arbeit verdienen soll um dadurch weniger Zeit zu sündlichen Beschäftigungen zu finden und die Gelegenheit zur Thatsünde zu beschränken; sie traf ferner die Verordnung, daß die Sünde verderbliche Folgen nach sich ziehe und als eine Quelle alles Elendes unter den Nationen, in den Familien und bei dem Einzelnen offenbar werde; sie kürzte das menschliche Leben ab und machte dasselbe ungewiß. Die göttliche Gerechtigkeit ließ zur Warnung furchtbare Gottesgerichte über gottlose Nationen oder Individuen hereinbrechen um sein Mißfallen an der Sünde zu bezeugen; die Heiligkeit und Güte Gottes redete auf mancherlei Weise von Alters her durch den Mund der Patriarchen, durch das Gesetz Mosis, durch die Propheten, durch den alttestamentlichen Cultus und zuletzt durch seinen eingebornen und geliebten Sohn Jesum Christum. Alles dieses that der allweise und allgütige Gott die

Menschheit von diesem einen, großen Hauptfeind, der Sünde zu befreien. Wer nun diese Vorkehrungen betrachtet, welche um der einen Ursache willen getroffen wurden, muß zugeben, daß die Neigungen und der Hang der menschlichen Natur überaus sündhaft und die Macht überaus groß sein muß, welche allen göttlichen Vorkehrungen zum Trotz ihre Herrschaft über die Menschheit behauptet und sich den Gesetzen Gottes entgegenstellt.

Wenn die Wirkungen der Verdorbenheit sich nur in irrthümlichen Ansichten zeigen würden, so könnte man von derselben gelinder urtheilen, diesem widerspricht aber das immer noch nicht zum Abschluß gekommene Verzeichniß menschlicher Verbrechen unter allen Nationen, Geschlechtern und Ständen. Der Fortschritt in Kunst und Wissenschaft vermochte den Culturvölkern der alten Welt nur einen vorübergehenden Glanz zu verleihen, da der sittliche Verfall trotz hoher intellektueller Entwicklung unter ihnen zunahm, bis der politische Verfall und die Auflösung sie ereilte. Nur da, wo die höhere, erlösende Macht des Christenthums in die Geschicke der Völker eingegriffen, ging die Frucht geschehener Fortschritte nicht völlig verloren; wo diese göttliche Potenz aber fehlt, da hat die Weltgeschichte ebenso viele Rückschritte als Fortschritte; auch hat sie keinen Punkt aufzuweisen, wo irgend ein Volk sich normal und unsündlich entwickelt hätte.

Von dem vorsündfluthlichen Menschengeschlecht haben wir außer Mosis keine authentischen Nachrichten, nach diesen war ihr Leben ein so gänzlich verdorbenes, daß es mit Ausnahme einer Familie zum Gericht der Sündfluth reif war. Außer Israel gab es kein Volk im Alterthum, welches dem lebendigen Gott diente, der Götzendienst war schon zu Abrahams Zeit ein universeller; die mit dem Götzendienst verbundene Unsittlichkeit war daher von jeher der allgemeine Zustand aller heidnischen Völker. Die früheren Berichte von der Unschuld und Harmlosigkeit der Hindus, der Chinesen und der Bewohner der Südsee-Inseln und anderer Theile der Welt haben sich als ganz falsch herausgestellt.

Das Volk der Offenbarung, welches vermöge derselben die meiste Gotteserkenntniß besaß, dessen König Gott selbst war und welcher sein Volk in Seilen der Liebe gehen ließ, brach häufig angesichts der großen Gottesthaten den Bund Gottes. Fast jeder

Theil des alten Testamentes berichtet den beständigen Hang Israels zur Abgötterei bis zum Exil. Zur Zeit des Königs Ahab waren nur 7000, welche ihre Kniee vor Baal nicht gebeugt hatten (1 Kön. 19, 18). Die sittliche Verderbniß nach dem Exil und die tiefe Versunkenheit des Volkes Israel zur Zeit Christi und seiner Apostel wird in ihren Schriften mit den schwärzesten Farben geschildert, deßgleichen von dem jüdischen Geschichtsschreiber Josephus.

Das neutestamentliche Bundesvolk befindet sich zwar im Verhältniß zu den vor- und nicht-christlichen Völkern in einem weitaus besseren sittlichen Zustand; im Verhältniß zu der wunderbaren Gotteskraft des Evangeliums und zu der neutestamentlichen Gnadenfülle, von welcher die Christenheit umgeben ist, steht sie aber weit hinter dem zurück, was sie sein sollte. Wenn in der Geschichte der Menschheit irgend etwas die furchtbare Macht des natürlichen Verderbens beweist, so sind es unstreitig die großen Verbrechen und unzähligen, offenbaren Sünden, welche inmitten der Christenheit trotz der durch Christum vollbrachten und verkündigten Erlösung gethan werden. — Alle diejenigen, welche sich aufrichtig und ernstlich bemühen Gott durch einen frommen Wandel zu verherrlichen, müssen in ihrem Streben hinlänglich erfahren, wie sie nicht ohne ernsten Kampf gegen das Böse zum Ziel gelangen. Es ist dieses eine so allgemein bestätigte Wahrheit, daß die Ausübung der Tugend immer als mit Schwierigkeiten verbunden dargestellt wird, so daß die Verwirklichung derselben nur durch die Ueberwindung des Uebels ermöglicht gedacht wird. Der edle Philosoph Jakobi sagt hierüber: „Es ist sehr leicht mancherlei Gutes zu thun, und das Große zu thun, ist immer eine Lust, aber ohne Sünde bleiben, ohne Missethat, das ist — wie schwer! aber auch wie weit erhaben über Alles! Das Böse zu meiden, das erfordert andere Kräfte; da muß der ganze Mensch sich zusammennehmen, oft bis zur Vernichtung sich anstrengen und am Ende finden, daß er zu wenig hatte an den Kräften seiner ganzen Menschheit." „Sollte der heilige Gott von Anfang an beabsichtigt haben eine ganze Welt von intelligenten Wesen unter solchen Umständen zu erschaffen, daß Jeder von ihnen die Gesetze der Vernunft breche und sich mit Sünden beflecke, daß Jeder seinen Schöpfer beleidigen und alle Welt vor Gott schuldig erfunden werden soll, daß Jeder

ohne Ausnahme unzähligen Schmerzen und dem Tod ausgesetzt sei? Wenn die Menschen beschaffen wären, wie sie ursprünglich von Gott erschaffen wurden, sollte denn nicht Einer unter den vielen Millionen gewesen sein, welcher einen guten Gebrauch von seiner Vernunft und von seinem Gewissen machte, und so die Sünde vermieden hätte? Sollten Sünde und Tod die universelle Folge eines ursprünglichen und von Gott gewollten Zustandes gewesen sein, eines weisen, heiligen und barmherzigen Gottes würdig sein? Welche Behauptung könnte absurder sein als diese!" (Wesley, V). „Wenn wir betrachten, daß das höchste Wesen die Welt erschaffen zur Offenbarung seiner Herrlichkeit, zur Darstellung seiner Vollkommenheiten und zur Mittheilung seiner Glückseligkeit an ein vernünftiges Wesen, welches er durch die stärksten Bande der Dankbarkeit und der Liebe an sich ketten wollte, so sehen wir mit Einemmal ein, daß er nie weder die Erde noch den Menschen in ihrem gegenwärtigen unregelmäßigen, beklagenswerthen Zustande bilden konnte." (Fletscher, der Fall des Menschen.)

Die angeführten Beispiele aus der allgemeinen Geschichte und Erfahrung stehen als unleugbare Thatsachen da, und dürfen bei der Beurtheilung des sittlichen Charakters des natürlichen Menschen nicht übersehen werden. Obwohl Manches in dieser Lehre dunkel erscheinen mag, so stimmt siedoch, genau betrachtet, weit mehr mit der vernünftigen Weltbetrachtung überein als eine Leugnung derselben.

b. Schriftbeweis für die Lehre von der Erbsünde.

1. Die ausnahmslose Allgemeinheit derselben wird sowohl im alten, als im neuen Testament bestimmt ausgesprochen. Die thatsächliche Fortpflanzung der adamitischen Sünde wird mit dem Ausdruck bezeichnet: „Adam zeugte einen Sohn in seinem Gleichniß als sein Ebenbild" (1 Mos. 5, 3). Dieses Ebenbild Adams steht hier im Gegensatz zu dem Ebenbild Gottes, welches Adam ursprünglich besaß, nun aber verloren hatte. Die weitere Entwicklung des sündigen Geschlechtes offenbart sich als eine bis zum höchsten Grad sich steigernde und Alles mit sich fortreißende, so daß „Alles Fleisch seinen Weg verdorben hatte auf Erden," „denn die Erde ist voll geworden von Frevel von ihrem Angesicht" (1 Mos. 6, 13), d. h. die Frevel werden ganz offenbar verübt, weil das sittliche Urtheil ganz in die verstockte Anschauung und

Billigung des Bösen übergegangen ist. Als Noah mit den Seinen die Arche verließ und die Gottlosen vertilgt waren, da hieß es vom Menschen, daß „das Sinnen seines Herzens von seiner Kindheit auf böse sei," d. h. von der frühesten Zeit seines Daseins an (1 Mos. 6, 5). Es ist dieses das erste Zeugniß von der wirklichen Erbsünde und zwar aus dem Munde Gottes selbst: daß nämlich das sich ausbreitende Sündenverderben von dem angebornen sündhaften Zustand des Menschengeschlechtes stamme; ebenso Spr. 22, 15; 29, 15 und Hiob 14, 4 spricht es als ein Ding der Unmöglichkeit aus, daß ein Reiner komme von dem Unreinseienden, oder daß ‚der vom Weibe Geborne rein sei'; wie es in c. 15, 14 erklärend heißt. Hieher gehören alle jene Stellen, welche überhaupt vom moralischen Uebel als von einem charakteristischen Merkmale der menschlichen Natur handeln. Deßgleichen schildert David den allgemeinen Zustand des natürlichen Menschen als, ‚ein in Sünden Empfangen- und Geborensein' (Ps. 51, 7). Unter all den Menschenkindern ist ‚Keiner der Gutes thue, auch nicht Einer', denn Jeder ist abgefallen, ‚sie sind alle miteinander verderbt' (Ps. 14, 3; 53, 3. 4 = Röm. 3, 10). Salomo bekennt in seinem Gebet bei der Einweihung des Tempels: „denn es ist kein Mensch, welcher nicht sündiget" (1 Kön. 8, 46 = Pred. 7, 21), so daß Keiner sagen kann, daß er rein sei in seinem Herzen und lauter von Sünde (Spr. 20, 9). Jesaias schildert das versöhnende Leiden Christi im Zusammenhang mit dem Zustand Israels und der übrigen Menschheit als einen solchen, daß „alle in der Irre gehen, wie Schafe" (Jes. 53, 6).

Im neuen Testament findet man nicht minder die Allgemeinheit der Erbsünde ausgesprochen. So bezeichnet der Herr den Charakter der Menschen als arg, wenn er spricht: „Ihr, die ihr arg seid, könnet euren Kindern gute Gaben geben" (Matth. 7, 11). Stier nennt diese Stelle den stärksten Beweis für das angeborne, allgemeine sündliche Verderben der Menschen. In den Gleichnissen vom verlornen Schaf, vom verlornen Groschen und vom verlornen Sohn (Luc. 15), zeigt der Herr, welches der Zustand der Menschen im Allgemeinen ist, indem er gekommen ist, Alle zu suchen und selig zu machen (Luc. 19, 10). Dem Nicodemus verkündet der Herr, daß Jeder, welcher nicht aus dem Geist geboren sei, nicht

in das Reich Gottes kommen könne, weil Alles, was vom Fleisch geboren, Fleisch sei (Joh. 3, 5. 6 — Eph. 2, 3). In Röm. 3 beweist der Apostel Paulus, daß beides Juden und Griechen, d. h. alle Menschen ohne Ausnahme gesündiget haben, ‚daß alle Welt Gott schuldig sei‘ (V. 19), weil sie Alle unter der Sünde sind (V. 9 — 5, 12. 19); oder wie Johannes sagt, daß ‚die ganze Welt im Argen liege‘ (1 Joh. 5, 19). Das fleischliche Wandeln nennt Paulus ‚nach menschlicher Weise wandeln‘ (1 Cor. 3, 3). „So wir sagen, wir haben nicht gesündiget,“ schreibt Johannes, „so machen wir ihn zum Lügner und seine Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Joh. 1, 10).

2. *Die völlige, d. h. die organische Verderbtheit des natürlichen Menschen.* Von der vorsündfluthlichen Menschheit heißt es, daß alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur *böse* war allezeit (1 Mos. 6, 5), nicht etwa bloße Neigungen, sondern das ganze innere und äußere Leben war nicht indifferent für gut oder böse, sondern thatsächlich und ausschließlich böse, gottwidrig und in bewußter Opposition gegen Gott, gottfeindselig, denn die Menschen wollten sich nicht mehr strafen lassen von Gottes Geist, so daß sie gegen bessere Einsicht in der Bosheit beharrten, „denn sie sind Fleisch[1]“ (c. 6, 3), welche Bedeutung dieses Wort in den verschiedenen Stellen hat, muß jedesmal der Zusammenhang lehren. Hier steht es offenbar im Gegensatz zum Geist Gottes, wie dort das Fleischgeborne zum Geistgebornen (Joh. 3, 6), und bezeichnet daher das gesammte sittliche Verderben der menschlichen Natur, welches das Ende alles Fleisches, das Gericht des Todes nach sich zog. In dieser Bedeutung gebraucht der Apostel Paulus den Ausdruck ‚nach dem Fleisch leben‘ in Röm. 8, 1. 4. 8. 12. 13

---

[1] בָּשָׂר = σάρξ, Fleisch nicht nur im gewöhnlichen Sinne, sondern auch zur Bezeichnung des menschlichen Wesens und der Natur überhaupt (1 Mos. 6, 12; Luc. 3, 6; Röm. 3, 20); da nun der Mensch als körperliches und geistiges Wesen als schwach, hinfällig und mit Sünden behaftet sich darstellt, so hat das Wort auch den Nebenbegriff der Hinfälligkeit (Jes. 40, 6); vorherrschend aber den Nebenbegriff des Sittlichschwachen, Sündlichen und wird so im neuen Testament vorzugsweise als der Repräsentant der ganzen moralischen Verderbtheit des Menschen angesehen (Joh. 3, 6; Röm. 7, 5. 18; 1 Cor. 15, 50; Gal. 6, 8; Eph. 2, 3; Col. 2, 13. 18 u. A.).

— Gal. 5, 16, oder ‚fleischlich gesinnet sein' (Röm. 8, 6—9), um damit die gottentfremdete Menschennatur, das gestörte Verhältniß der Kreatur zum Schöpfer zu bezeichnen, während ‚im Fleisch wandeln' nur die physische Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen ausdrückt (2 Cor. 10, 3). Der Prophet Jeremia nennt das Herz ein unergründliches und überaus krankes, sittlich verdorbenes (Jer. 17, 9), in Uebereinstimmung mit dem Ausspruch des Herrn selbst, welcher das natürliche Herz als eine Quelle aller Unreinigkeit darstellt (Matth. 15, 18. 19; Jak. 3, 6. 10). Dieses Wort Christi ist ein unumstößlicher Beweis für den tiefen Fall des Menschen und das demüthigendste Bild von dessen natürlichem Verderben. Nicht nur die Heiden, sondern auch Israel trägt diese Krankheit, so daß das ganze Haupt krank und nichts Gesundes an ihm ist von der Fußsohle bis zum Scheitel (Jes. 1, 5. 6), ein unreines Volk mit einem steinernen Herzen (Hesek. 11, 19; 36, 26).

Hieher gehören ebenfalls alle jene Stellen, welche von der Nothwendigkeit der Erneuerung, Bekehrung des alten Menschen handeln (1 Kön. 8, 58; Ps. 51, 12; Jer. 24, 7; Hes. 33, 11; Joh. 3, 3; Eph. 4, 22—25). Wie könnte eine gänzliche Umschaffung des Herzens oder das Ausziehen des alten Menschen nothwendig sein, wenn nicht der natürliche Mensch als solcher völlig verdorben wäre! Die heilige Schrift stellt den Zustand des natürlichen Menschen von der objektiven Seite betrachtet, als einen Zustand der Finsterniß und von der subjectiven als Blindheit dar (Jes. 49, 9; 50, 10; Spr. 2, 13; Matth. 6, 13; Luc. 1, 79; Joh. 1, 5; 3, 19; Apg. 26, 18; Röm. 2, 19; 13, 12; 2 Cor. 6, 14; Eph. 4, 18; 5, 8; 1 Joh. 2, 8. — Jes. 42, 19; 56, 10; Matth. 15, 14; Joh. 9, 39; Röm. 2, 19). Die Sünde verblendet und betrügt (Eph. 4, 22; Ebr. 3, 13), macht thöricht (1 Mos. 34, 7; 5 Mos. 22, 21; 2 Sam. 13, 12; Richt. 20, 6; Spr. 22, 15), führt zur Unwissenheit über den Weg des Friedens (Röm. 3, 17; 1 Cor. 1, 23; 1 Petr. 1, 14), zur vermeintlichen Weisheit und zum Hochmuth (Röm. 1, 22 = 1 Cor. 1, 20) und zuletzt zur bewußten Opposition gegen die Wahrheit, zur Feindschaft gegen Gott (Joh. 3, 19; Röm. 1, 25; 2, 8; 8, 7).

3. Die mangelnde Gerechtigkeit, die Schuld und

die Hülflosigkeit sich selbst erlösen zu können wird demnach als unzertrennliche Folge der allgemeinen und völligen Verderbtheit im alten und neuen Testament bezeugt. So weiß Hiob, daß ein Mensch vor Gott nicht gerechtfertigt bestehen mag und ‚der Mensch vom Weibe geboren nicht gerecht ist‘ (Hiob 9, 2; 15, 14; 25, 4). Jesaias vergleicht die Gerechtigkeit des sündigen Israel mit einem ‚unfläthigen Kleid‘ (Jes. 64, 6), was auf den Unwiedergebornen überhaupt anzuwenden ist. David bittet den Herrn, nicht mit ihm ins Gericht zu gehen, weil ‚kein Lebendiger vor ihm gerecht‘ ist (Ps. 143, 2). Pauli Lehre von der Gerechtigkeit, welche aus dem Glauben kommt, beruht darauf, daß ‚kein Fleisch durch des Gesetzes Werk vor Gott gerecht sein mag‘, in Uebereinstimmung mit dem Urtheil Christi über die Werkgerechtigkeit der Pharisäer, die vor den Augen dessen, der Herzen und Nieren prüfet, nicht zu bestehen vermag (Matth. 5, 20. 21. 22. 27. 28); das Wort, welches der Herr zu jenen Pharisäern sagte: „Wer unter euch ohne Sünde ist,“ wird vom Apostel weiter ausgeführt und dahin erklärt, daß alle Menschen ohne Unterschied Sünder sind und des Ruhms ermangeln, den sie vor Gott haben sollten (Röm. 3, 23; 6, 20).

Wenn Abel dem Kain als ein Gerechter gegenüber gestellt wird, so war seine Gerechtigkeit nicht eine natürliche, sondern eine durch die Gnade verwirklichte, aus dem Glauben an das Protevangelium hervorgegangene (Ebr. 11, 4), ebenso bei Enos und Noah. Wenn der Herr nach der Sündfluth die Erde nicht mehr verderben will, so geschieht dieses nicht der nun gebesserten Menschen, sondern um der Sühne willen. Spricht das Wort Gottes von Gerechten zum Unterschied von Gottlosen, so sind es immer Solche, welche weiland sündhaft und verdorben waren, nun aber gerecht gemacht wurden (Eph. 2, 1—18).

Im Begriff der Ungerechtigkeit liegt derjenige der Schuld und Strafwürdigkeit, was namentlich in den Bußpsalmen so bestimmt ausgesprochen, wo die objective Thatsache ins subjective Bewußtsein und Bekenntniß umgesetzt ist (Ps. 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143). Im Gleichniß vom Schalksknecht werden wir gegenüber dem Herrn als Schuldner dargestellt (Matth. 18, 25—35); und im Vaterunser lehrt uns Christus unsere Schuld

bekennen (Matth. 6, 12). Die Sünde wird vom Apostel Johannes als ‚Gesetzlosigkeit' und daher als Verschuldung bezeichnet (1 Joh. 3, 4).

Unter der Benennung ‚Tod' drückt die Schrift sowohl die Folge, als auch die immanente Strafe der durch die Sünde eingetretenen Störung aus. Der Tod ist nicht nur als ein Aufhören des Leibesleben, sondern auch als eine Aufhebung der normalen Einheit und des normalen Lebenszusammenhangs des Geschöpfes mit seinem Schöpfer in der Schrift dargestellt. Beides zusammen liegt in dem Begriff des griechischen Wortes *θάνατος* = Tod (Röm. 5, 12. 16. 18). So gebraucht es Paulus vom leiblichen Tod (Röm. 6, 23; 1 Cor. 15, 22; Ebr. 2, 15), als dem Sold der Sünde, und vom geistlichen Tod (Röm. 8, 2; 1 Tim. 5, 6; Eph. 2, 1; 5, 14; ebenso in Joh. 5, 24; 1 Joh. 3, 14). Vom ewigen Tod redet Christus (Matth. 10, 28; Mark. 9, 48; Luc. 16, 23; Joh. 8, 51), der Apostel Petrus (1 Petr. 3, 19) und Johannes (Offenb. 2, 11; 9, 1; 20, 15; 21, 8).

Die Hülflosigkeit des natürlichen Menschen an und für sich ist nothwendige Folge von dessen Verdorbenheit. Diese Unfähigkeit der entfesselten Triebe aus eigenen natürlichen Kräften Herr zu werden und die Gemeinschaft mit Gott wieder herzustellen ist durch das Wort ‚Fleisch' ausgedrückt (1 Mos. 6, 3. 12; Eph. 2, 3), deßhalb heißt es, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben könne (1 Cor. 15, 50) wegen dessen Verdorbenheit und Hülflosigkeit, und ermahnt der Herr auch seine Jünger zu wachen und zu beten, weil der Geist willig, aber das Fleisch schwach ist (Matth. 26, 41). Tritt das Leben dem Todeszustand gegenüber, da macht sich diese Hülflosigkeit und das Gefangensein im Kampf zwischen Fleisch und Geist, zwischen Wissen und Nichtthun, zwischen Wollen und Nichtkönnen am meisten geltend, wie es Paulus in Röm. 7 ausführlich beschreibt; wo vornehmlich der Zustand eines Erweckten geschildert ist, welcher dieses Gegensatzes zwischen dem Gesetz des Geistes und dem Gesetz in seinen Gliedern deutlich bewußt wurde (V. 21—25) und sich unter die Sünde verkauft fühlt (V. 14). So ist der Mensch todt in Sünden und Uebertretung (Eph. 2, 1) bis er die Erlösung durch Christum an sich

selbst erfahren hat und Gott durch Jesum Christum dafür danken kann (Röm. 7, 25).

Für das natürliche Verderben des Menschen legen ferner die symbolischen Institute des alten Testamentes: die Opfer, die Beschneidung und die Reinigungsgesetze ein deutliches Zeugniß ab. Wäre keine Schuld da, wozu dann die Sühnopfer, wäre das Herz und Leben des Menschen von Natur rein, wozu dann die Beschneidung im Fleisch und die vielen Reinigungsopfer? Wie im alten Testament die Sünde durch das Gesetz aufgedeckt werden mußte, so wird sie im neuen Testament durch die Thatsache der Versöhnung und Erlösung in ihrer ganzen schrecklichen Größe und ihrem vollen Umgange gezeigt. Alle Stellen, welche von diesen Heilsthatsachen handeln, sind unumstößliche Beweise, für die Lehre von der Erbsünde.

Das Zeugniß der heiligen Schrift über den Zustand des natürlichen Menschen ist so ausführlich und klar, und stimmt in so hohem Grad mit dem tiefsten inneren Bewußtsein, sowie mit der täglichen Erfahrung überein, daß die Meinung von einem natürlich guten Zustand des Menschen im grellsten Widerspruch mit jenen wichtigen Zeugnissen steht, die Lehre von der Erbsünde dagegen ihrem Inhalt nach sich als eine durchaus biblisch begründete erweist. Ueber den Zusammenhang unserer sündigen Natur mit dem Fall Adams bemerkt Delitzsch in seinem Commentar zur Genesis treffend: „Wie menschlich wahr ist das Alles! Wir erkennen uns Alle darin wieder. Deßhalb meint die neuere, der Erbsünde feindliche Theologie, daß der Hergang der Sünde der Urmenschen von dem Hergang der Sünde der Menschen überhaupt abgeleitet sei, während es sich vielmehr umgekehrt verhält.“ Und Nitzsch sagt: „Was hilft aber den Theologen des neunzehnten Jahrhunderts ihre freilich mehr als augustinische und lutherische Gelehrsamkeit, wenn sie so scharfsinnig sind, der menschlichen Natur nach dem Buche Hiob und nach den Psalmen und Propheten die Reinheit und Vollmacht zum wahren Guten und keine angeborne Sündlichkeit anzumerken? — Wie soll der gelehrte Theologe des neunzehnten Jahrhunderts wohl das alte Testament verstehen, wenn er im neuen es so sehr versieht, daß er die an die Christen als Wiedergeborne aus dem Geist gerichtete Aufforderung: ‚so lasset nun die Sünde nicht

herrschen in eurem sterblichen Leibe' gegen die sogenannte Erbsünde als lauten, allgemein faßlichen Beweis eintreten läßt!" „Vielmehr giebt es hierbei dogmatische Uebersehungen, die mancher Katechumene leicht berichtigen würde."

Die Ungerechtigkeit aber, welche in der Lehre von der Erbsünde enthalten sein soll, verschwindet gänzlich, wenn dieselbe im Zusammenhang mit dem ganzen Wort Gottes betrachtet wird. Neben den Zeugnissen von dem Verderben, welches durch Adams Fall über alle seine Nachkommen gekommen ist, stehen diejenigen von der allgemeinen Gnade, welche durch Christi Gehorsam und sühnendes Leiden für alle Menschen erworben wurde. Deckt das Gesetz auf der einen Seite das natürliche Verderben in seiner ganzen Tiefe auf, so offenbart uns das Evangelium von der andern Seite die ganze Fülle des Heils und rühmt sich so die Barmherzigkeit wider das Gericht.

§ 55. Geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Erbsünde.

In den ersten christlichen Jahrhunderten wurde von allen Kirchenvätern einstimmig gelehrt, daß eine Trübung in der menschlichen Natur vorhanden ist, vermöge welcher sie eine Erlösung und Wiedergeburt bedarf und daß eine Empfänglichkeit für diese Erlösung im Menschen sich vorfindet. Doch lassen sich schon in dieser Periode namentlich in Clemens und Tertullian zwei verschiedene Richtungen wahrnehmen, ohne daß sich dieselben jedoch zu ausschließenden Gegensätzen ausgebildet hätten. In der orientalischen Kirche wurde die Willensfreiheit im Gegensatz zu den Gnostikern so sehr betont, daß der Zusammenhang zwischen der menschlichen Sündhaftigkeit mit der Sünde Adams nur sehr lose aufgefaßt und jene als Gattungseigenschaft nicht hoch angeschlagen wurde. Die Wirkung der Gnade wird überall von dem freien Willen abhängig gemacht. Clemens denkt sich den Urzustand als eine Kindheit, aus welchem er durch den Ungehorsam fiel und in Folge dessen der Sinnlichkeit und Versuchung unterworfen wurde. Der Mensch vermag nicht durch seine eigene Anstrengung zur Vollendung zu gelangen, wenn aber die Sehnsucht und eifriges

Streben darnach in der Seele ist, so erreicht er die Vollendung durch den Beistand der göttlichen Kraft. Der Weg der Gnade ist verschieden; entweder regt sie zuerst den Menschen an, oder der Anfang geht vom freien Willen aus (Strom. V). Obgleich Origenes durch seine Annahme von einem vorzeitlichen Fall die allgemeine Unreinheit der menschlichen Natur lehrt, so behauptet er doch die menschliche Freiheit der Entscheidung zum Bösen oder zum Guten. In der abendländischen Kirche kommt das Verderben des Menschen und die Bedeutung der Gnade mehr als in der morgenländischen zu ihrem Recht und vollen Ausdruck, zugleich wird die Freiheit des menschlichen Willens im Interesse der Verantwortlichkeit festgehalten. Tertullian drückt das Eigenthümliche der abendländischen Auffassung am bestimmtesten aus. Das ursprünglich Gute hält er für unvertilgbar, so daß es zwar gehemmt, aber nicht ganz unterdrückt werden konnte. Im schlechtesten Menschen ist noch Gutes und in dem besten noch Schlechtes. Die getrübte Natur des Menschen kann gereinigt werden, aber auch die gute Anlage bedarf der Pflege. Die Kraft der Gnade ist mächtiger als die Natur, so daß es nach Tertullian für die Gnade keinen unwiderstehlichen Gegensatz in der menschlichen Natur giebt. (De anima, c. 41. 21. 22). Man könnte in dieser Auffassung Tertullian's bereits die ersten Anfänge zur Lehre von der unwiderstehlichen Macht der Gnade erkennen, wenn dieses nicht mit seiner Gesammtansicht von dem freien Willen streiten würde. Eine vermittelnde Stellung nahm Justinus ein, welcher die Herrschaft der Sünde und des Todes als Folgen der ersten Sünde betrachtet, zugleich aber festhält, daß jeder Mensch durch seinen eigenen Willen böse sei. Das Böse hat zwar über den Menschen Gewalt, doch bleibt eine Reaction gegen dasselbe in ihm, so daß es seine eigene Schuld ist, wenn er sich durch das Böse fortreißen läßt. (Dial. c. Trypho, c. 88). Irenäus: „Der Mensch, ein vernünftiges Wesen und so Gott ähnlich, ist mit einem freien Willen erschaffen und mit der Kraft begabt, sich selbst zu leiten.“ Chrysostomus: „Insofern Gott Gutes und Böses in unsere eigene Macht gegeben hat, so hat er uns auch eine freie Kraft verliehen das Eine oder Andere zu wählen, und wie er uns nicht gegen unsern eigenen Willen zurückhält, so hilft er uns wenn wir willig sind“ (zum Guten).

Die natürliche Beschaffenheit des Menschen wird in dieser Periode weder von der griechischen, noch von der abendländischen Kirche als eine mit Schuld verbundene Sünde gelehrt; so spricht Tertullian die kleinen Kinder von der Schuld frei. Auch suchte man Gnade und freien Willen im Einklang mit einander aufzufassen; zum bewußten und offenen Gegensatz kam es erst durch den pelagianischen Streit. Hilarius von Poitiers erkennt eine Erbsünde im Zusammenhang mit der Ursünde und setzt derselben die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist entgegen, durch welche der Mensch von der Sündhaftigkeit befreit werde. Der harmonische Zusammenhang zwischen Gnade und freiem Willen wird zugleich nachdrücklich von ihm behauptet. Die Gabe Christi stehe Allen offen, und das was Allen fehle, werde einem Jedem gegeben, so weit er es annehmen wolle. (De trinit. II, 35). Ambrosius spricht nicht nur von Erbsünde, sondern auch von der Erbschuld, welche durch die Fortpflanzung der Natur von Einem auf Alle übergegangen sei; doch scheint er diese nicht im Sinne einer unmittelbaren Zurechnung verstanden zu haben, sondern nur als mittelbare, indem er an einer Stelle sagt, daß am letzten Gericht an uns nicht fremde, sondern nur die eigene Sünde gestraft werde. Die Erlösung stellt er noch entschiedener als Hilarius als ein Werk der Gnade dar. Die Erlösung wird umsonst gegeben, aber es kommt darauf an, daß die Menschen das Dargebotene mit Freiheit annehmen, dieses hängt vom Menschen ab (Ps. 48, § 9); wer sich dem Ruf des Herrn nicht hingiebt, beraubt sich selbst des ewigen Lichtes. Obwohl Ambrosius die allgemeine Sündhaftigkeit vom Anfang des Daseins an lehrte, so betrachtet er dieselbe doch als eine solche, welcher der menschliche Wille widerstehen kann und soll, demnach lehrte er hier noch keine unwiderstehliche Gnade, erst später scheint er an zwei Stellen (Luc. 7, 27; 1, § 10) Solches gethan zu haben, worauf sich dann auch sein Schüler Augustin berief in seinem Buche ‚de dono perserverantiæ‘.

Während Augustin in seiner früheren Zeit sich dieser Auffassung der Freiheit des menschlichen Willens anschloß, kam es erst im 5. Jahrhundert durch den pelagianischen Streit zum schroffen Gegensatz zwischen den verschiedenen Ansichten von dem Grad des

natürlichen Verderbens und von der Bedeutung der Gnade. Diese Verschiedenheit der Lehre steht wesentlich im Zusammenhang mit dem Unterschied der allgemeinen Grundrichtung des Geistes und des eigenthümlichen Lebensganges der beiden Hauptvertreter dieser Lehrmeinungen. Pelagius, ein britannischer Mönch, war von redlichem sittlichen Streben beseelt, aber ohne die Tiefe des Gemüthes und ohne die großen Kräfte des Geistes, wie sie sein Gegner Augustin besaß; auch hatte er nicht die heftigen innern Kämpfe durchzumachen wie jener und ging ihm daher die tiefe Erfahrung von der Unzulänglichkeit der natürlichen sittlichen Kräfte ab; zudem wurde er in seiner anthropologischen Richtung von den griechischen Kirchenlehrern, mit denen er sich frühzeitig beschäftigte, beeinflußt. Augustin, Bischof zu Hippo, war ein Mann von großen Gaben, erhabenem Geistesschwung und begeistert von der Erhabenheit der sittlichen Ideale, zu deren Realisirung er aber erst nach heißen Kämpfen und langem Suchen gelangte, da ihm sein eigenes Wesen viel zu schaffen machte. Die Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit der sittlichen Kräfte des natürlichen Menschen zu einem gottseligen Leben beruht auf seiner eigenen, tiefsten innern Erfahrung. Von den Stürmen des Lebens und seiner Leidenschaft umhergetrieben ringt er lange bis er endlich im Glauben die Kraft zum Siege und in der Gnade Christi die alleinige Hülfe findet. In der Zeit seiner Krisis beschäftigte er sich namentlich mit dem Studium der paulinischen Briefe und schöpfte aus ihnen die Grundlage seiner Anthropologie. Pelagius beabsichtigte kein neues Dogma zu stiften, da er von friedliebender Natur war; er wollte nur die alte Kirchenlehre herstellen und sie vor Neuerungen schützen, gerieth indessen in der Folge ohne dessen recht bewußt zu sein mit seiner Lehre in Widerspruch mit der Bibel und dem kirchlichen Dogma. Er lehrte nämlich sammt seinem Schüler Cälestius, daß der Mensch ein für alle mal mit den zu seiner Entwicklung nöthigen Kräften ausgerüstet sei. Diese Fähigkeiten seien des Menschen unveräußerlicher Besitz und könnten keine Veränderung erleiden, Der Verlust des göttlichen Ebenbildes wurde geleugnet und behauptet, daß jedes Kind sich in demselben Zustande befinde wie Adam vor dem Falle, nur mit dem Unterschiede, daß dieser erwachsene Kräfte besaß, so daß der Mensch jetzt noch ohne Sünde sein könne,

wenn er wolle, jedoch so, daß das Kommen des Guten von Gott, das Wollen und Sein des Guten vom Menschen komme; doch unterschied hier Pelagius zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Der freie Wille des Menschen bestehe darin, daß er jeden Augenblick nicht nur zwischen Gut und Bös entscheiden, sondern auch thun könne, und in der freien Anwendung der sittlich guten Kräfte liege das Verdienstliche des Menschen (de gratia Christi §§ 5. 19), wodurch er die Bedeutung der Gnade herabsetzte. Der Tod, sowie all die physischen Uebel in der menschlichen Natur galten dem Pelagius nicht als Folgen des Sündenfalls, sondern als in den Gesetzen der Natur selbst begründete.

Diese Meinung bestritt Augustin auf das Entschiedenste. Anfänglich dachte er milder über das Wesen des natürlichen Menschen und die Wirkung der Gnade, indem er die Lehre von einem absoluten Verderben desselben bekämpfte und im Kampf gegen die Manichäer die Freiheit behauptete [1]. Noch im Jahr 394 erklärt er sich ausdrücklich bei der Auslegung von Röm. 9 gegen eine absolute Prädestination und Ausschluß des freien Willens, es hange vom Menschen ab, ob er sich durch den Glauben für den heiligen Geist empfänglich mache oder nicht (Explicato proposit. quar. de epist. ad Rom; cap. 60). Vor der Wiedergeburt sind alle Menschen in der gleichen Entfernung von Gott; aus sich selbst vermag Niemand das zu erkennen, was er sein soll, noch das zu thun, was er erkannt hat, der Heilige Geist allein kann dem Menschen in der Wiedergeburt die Quelle des Guten mittheilen. Nicht die unverschuldete Unwissenheit und die Mängel werden dem Menschen zur Schuld angerechnet, sondern daß er nicht nach Erkenntniß strebt und sich erleuchten läßt, denn Gott ist überall gegenwärtig und wirkt auf mannigfaltige Weise den von ihm abgekehrten Menschen zu sich zu rufen, zu belehren und zu unterstützen. Durch einen allmäligen Umschwung in der Denkweise Augustin's erhielt seine Lehre die spätere schroffere Gestalt [2]; das Bedingende der freien menschlichen Empfänglichkeit verschwindet in derselben ganz. In Adam hat das ganze Menschengeschlecht gesündiget und sind alle

---

[1] Siehe ‚de libero arbitrio‘ und ‚de vera religione‘. [2] Siehe ‚divers. quäst. ad Simplic.‘ und ‚de dono perseverantiæ, c. 20.

Menschen vermöge der ersten Sünde als eine Masse des Verderbens (massa perditionis) der Verdammniß anheimgefallen, in diesem Zustande kann keine höhere Regung, also auch keine Regung zur Bekehrung in ihnen entstehen. Vermöge seiner Barmherzigkeit theilt Gott den Erwählten die Gnade mit, die unbedingt wirkt und den verderbten menschlichen Willen mit innerer Nothwendigkeit an sich zieht, so daß der Mensch alsdann nicht anders als folgen kann. Die Menschheit ist nicht nur mit den ethischen Folgen der ersten Sünde, sondern auch mit deren Schuld und Strafe behaftet, indem der ganzen Gattung dasjenige als Sünde zugerechnet wird, was der Stammvater begangen hat. Die physischen Uebel und der Tod sind daher als verschuldete Strafen von Adams Verschuldung abzuleiten.

Es wird mitunter diese schroffere Gestalt der augustinischen Anthropologie als eine Reaction und übertriebene Polemik gegen den Pelagianismus aufgefaßt, doch mit Unrecht, da seine Lehre schon zehn Jahre vor dem pelagianischen Streit ausgebildet war. Die pelagianische Lehre wurde auf den Synoden zu Carthago 416 und 418 verdammt und Augustin's System soweit es Opposition gegen den Pelagianismus war, besonders seit Gregor dem Großen im Abendland als Kirchenlehre anerkannt, und zwar die vorlaufende Gnade als Quelle aller Anregung des Guten, nicht aber eine unwiderstehliche Gnade, noch absolute Prädestination aussprechend. „Das Gute ist sowohl Gottes, als unser;" sagt Gregor, „es kommt von Gott durch die vorlaufende Gnade, es ist unser durch den Gehorsam des freien Willens." (Job. liv. 33. § 40).

Eine Vermittlung zwischen den beiden Extremen suchten die sogenannten Semipelagianer. An der Spitze dieser Parthei stand Cassianus, Abt zu Massilia, ein Schüler des Chrysostomus; er nahm nichts an, was nicht das religiöse Bedürfniß nach allen Seiten befriedigte und ließ sich weniger durch das speculative, als vielmehr durch das praktische Interesse leiten. Nach der semipelagianischen Ansicht ist von Adam eine gewisse moralische Schwäche und der Tod auf alle Menschen übergegangen, wiewohl nicht als Strafe für Adams Sünde. Die göttliche Liebe sucht durch mancherlei Führungen die Menschen zur Buße und zum Heile zu führen, doch läßt sich nicht ein Gesetz auf Alle anwenden, bei dem

Einen kommt die Gnade zuvor, bei dem Andern geht das eigene Streben voran und kommt ihnen die Gnade zur Hülfe. In keinem Falle könne die göttliche Gnade unabhängig von der freien Selbstbestimmung des Menschen wirken, der Mensch muß das Seinige thun, doch nützt es nichts ohne die göttliche Gnade. Diese Lehre fand besonders bei den Scholastikern Beifall.

Durch den Gegensatz der Semipelagianer veranlaßt, suchten Andere zu dieser Zeit des Kampfes in Süd-Gallien, der augustinischen Lehre eine empfehlendere, mildere Form zu geben und ihr auf diese Weise Freunde zu gewinnen. Ihre Ansicht ist in dem epochemachenden, anonym auf uns gekommenen Buch ‚de vocatione gentium' enthalten. Die anstößigen Seiten des augustinischen Systems sind in demselben in den Hintergrund gestellt, ohne einen der Grundgedanken aufzugeben. Es wird der Unterschied zwischen der bloßen Scheintugend und wahrer Tugend, welche der Liebe Gottes entspringe auseinander gesetzt. Der geistliche Wille kommt im Menschen nur durch die göttliche Gnade zu Stande, vorher verfällt der Wille des Menschen in Sünde, bis er sich der Leitung des göttlichen Willens unterwirft. Die Gnade wirkt nicht gewaltsam, sondern in der Form der natürlichen menschlichen Willensbestimmung. Gott hat keinen zum Verderben bestimmt; er will, daß Allen geholfen werde; denn Christus ist für Alle gestorben und Allen sind die Mittel gegeben zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Diese Auffassung von einer allgemeinen Gnade finden wir sogar bei Calvin in seinem Commentar über Hiob Kap. III ausgesprochen, wenn er daselbst sagt: „Gott zeigt sich der ganzen Welt gnädig, wenn er alle Menschen ohne Ausnahme einladet an Christum zu glauben, denn der Glaube ist der Eingang in das Leben," und über 1 Tim. 2 sagt er: „Seitdem Christus will, daß der Segen seines Todes allen Menschen zu Theil werden soll, so begehen diejenigen ein Unrecht gegen ihn, welche nach ihrer Meinung irgend einen von der Hoffnung der Errettung ausschließen." Während in diesen Bestimmungen der augustinische Partikularismus aufgehoben ist, wird er aber an andern Stellen dadurch wieder aufgerichtet, daß es dort heißt, diese allgemeine Gnade reicht zur Seligkeit nicht aus, der Mensch bedürfe noch einer besonderen

Gnade, zu deren Erlangung er nichts thun könne und welche nur den zur Seligkeit Prädestinirten mitgetheilt werde.

Im 11. und 12. Jahrhundert schlossen sich die Scholastiker in der Lehre von der Freiheit an Augustin an. So Anselm in seinem Werk ‚de libero arbitrio', Abälard und Peter Lombardus verwerfen die pelagianische Lehre von der Wahlfreiheit des Menschen und machen das Gute von der Gnade abhängig. Indem aber Petrus Lombardus zwischen dem, was der Mensch vermöge seiner ursprünglichen Naturanlage voraus hatte und dem, was als Gnadengabe zur Naturanlage hinzukommt, unterscheidet, so kann die ursprüngliche Gerechtigkeit als etwas von Außen Gegebenes betrachtet werden, so daß durch den Fall diese zwar abhanden gekommen war, die Natur des Menschen aber unverändert blieb. In dieser Auffassung sowie in der späteren Lehre von einem meritum neigte man sich zum Pelagianismus und auf dem Concilium zu Basel (1439) trat derselbe bestimmter hervor, da Maria von aller Erb- und Thatsünde freigesprochen wurde.

Während die katholische Kirche nur eine angeborne Schwäche der Natur kennt und nur die offenbare Sünde als Sünde ansieht, so vertieft sich die protestantische Lehre in das Wesen der Sünde, in das Mysterium des Willens und macht auf die eigentliche Wurzel des Bösen, auf die Abkehr der Gesinnung von Gott aufmerksam. Die Reformation verwarf die scholastischen Lehren von der Erbsünde und lehrte den strengsten Augustinismus, so besonders Luther in seiner Schrift ‚de servo arbitrio' und später auch Calvin. Zwingli dagegen dachte über die Erbsünde milder und faßte sie mehr als ein Uebel, Gebrechen auf, ebenso entfernte er sich von der gewöhnlichen Vorstellung über die Imputation der ersten Sünde; auch Melanchthon wich in seiner späteren Entwicklung von den prädestinatianischen Theorieen ab und gab der menschlichen Freiheit im Verhältniß zu den göttlichen Gnadenzügen größere Bedeutung, indem er vom Menschen ein Nichtwiderstehen und ein freies Aufnehmen des dargebotenen Heils fordert. Die lutherische und calvinistische Kirchenlehre nahm aber diese Milderungen in ihren Symbolen nicht auf, sondern blieben

im Wesentlichen auf augustinischem Standpunkt [1]. Es wurde zwar nicht mit Augustin ein Sündigen Aller in Adam gelehrt, sondern zunächst nur eine angeborne Nothwendigkeit des Sündigens für Alle, welche sich von Geschlecht zu Geschlecht forterbt; doch behauptete man, daß dieser angeborne Zustand als solcher schon „unter Gottes ewigen Zorn," in die Hölle verdamme, und daß aus demselben die eigene Sünde so lange mit Nothwendigkeit hervorgehe, bis der Einzelne nach Gottes freier Wahl durch die Wiedergeburt in den Stand der Gnade und Kindschaft versetzt worden sei. Die lutherische Dogmatik entledigte sich im 17. Jahrhundert allerdings des in den Symbolen ihrer Kirche noch übrig gebliebenen offenen Prädestinatianismus, ließ aber dessenungeachtet jene Verdammniß für Alle diejenigen gelten, zu denen das Evangelium nicht gekommen ist [2]. Nachdem diese Dogmen bei der Orthodoxie immer mehr zu todten Satzungen erstarrten, durchbrach dann in Folge der Zeit der Rationalismus mit seiner destructiven Macht die unhaltbar gewordenen Dämme der alten Orthodoxie und setzte an dessen Stelle einen erneuerten, verstärkten Pelagianismus. Schleiermacher versuchte zwar einen neuen Grund zu legen, ohne jedoch einer treuen Schriftforschung und einem tieferen Erfahrungsleben namentlich in seiner Lehre von der Sünde Genüge zu leisten, und J. Müller, der gründlichste Bearbeiter dieses Gegenstandes kehrt in seiner Lehre von der Sünde zu jener Hypothese des Origenes von einem vorzeitlichen Sündenfall aller Menschenseelen zurück. Die Aufgabe der heutigen Theologie in diesem Lehrstücke scheint uns darin zu bestehen, die Wahrheit in der herrschenden orientalischen, nicht origenistischen Anschauungsweise, mit der Wahrheit der augustinischen, occidentalischen zur höheren Einheit zu verbinden. Die Lösung dieser allerdings nicht leichten Aufgabe ist schon durch Melanchthon's Modifikation des streng augustinischen Lehrbegriffes geschichtlich vorbereitet, und wurde unter Andern auch von Zinzendorf (Auszüge aus Zinzendorf's Reden von P. Clemens, Bd. I), Spangenberg (Idea fidei fratrum), und Wesley (Original sin), sowie von vielen neueren gläubigen Theologen angestrebt.

---

[1] Siehe Conf. Aug. Art. 2. — Apolog. I. — Artt. Smalc. P. III, 1. — For. Conc. I. — Conf. Helv. maj. Cap. 8. 9. [2] Siehe Catech. maj. Art. III.

Ist der augustinische Einfluß in der Lehre von der Erbsünde bei Wesley einerseits nicht zu verkennen, so bleibt er anderseits sammt Watson in seiner Anthropologie, in der Lehre vom freien Willen des Menschen und der allgemeinen Gnade frei von den spätern augustinischen Härten. So hat Wesley, das augustinische und pelagianische Extrem vermeidend, schon damals die Richtung vertreten, welche ihres biblischen Charakters willen sich je länger je mehr als die wahre, gesunde, evangelische Lehre erweisen wird.

§ 56. Die verschiedenen Sündenstufen und Thatsünden.

Aus dem einstimmigen Zeugniß der Schrift von dem allgemeinen Verderben des natürlichen Menschen geht hervor, daß der Mensch sich selbst überlassen nimmermehr die Freiheit hat, sobald er nur will, sündlos zu sein oder nicht, sondern daß er vielmehr, so viel an ihm ist, nur immer tiefer in das sich immer kräftiger entwickelnde Sündenverderben hineingerathen wird. Zugleich behauptet aber die Schrift nirgends, daß der Mensch zu allen Thatsünden, welche er begehe, durch die Erbsünde gezwungen werde, wohl aber, daß zur erbsündlichen Naturbeschaffenheit der freie Wille als befruchtende Macht hinzutritt und auf diese Weise aus der freien Selbstbestimmung des Menschen die einzelnen Thatsünden hervorgehen (Jak. 1, 14. 15). Je nachdem nun sich dieser freie Wille bethätigt und auf die Stimme des Gewissens hört, oder nicht, um Thatsünden zu meiden, oder zu begehen, ist auch der Zustand des Sünders ein verschiedener, so daß es neben der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen auch Stufenunterschiede des mehr, oder minder fortgeschrittenen Sündenverderbens giebt. Dieser Gradunterschied nach der guten Seite hin ist jedoch nicht eigenes Gut des Geschöpfes, nicht Frucht des selbsteigenen, reineren Herzens, sondern Werk der vorlaufenden Gnade.

1. So werden in Betreff des sündigen Zustandes drei Stufen unterschieden. Die erste ist diejenige der Sicherheit, in welcher ein klares Sündenbewußtsein noch nicht zum Durchbruch gekommen ist und der Mensch seinem natürlichen Triebe folgend unbekümmert dahinlebt (Eph. 2, 1—3). Die zweite Stufe ist diejenige der positiven Knechtschaft, der Mensch

ist zwar zum bewußten Gegensatz zwischen dem sündigen Naturleben und dem göttlichen Gesetz erwacht, aber trotz des inneren Zwiespaltes zwischen dem natürlichen, sündigen Triebleben und dem dawiderzeugenden Gesetz und Gewissen, folgt er dem ersteren und sündiget mit Wissen und Willen (1 Mos. 4, 7; 5 Mos. 5, 29; Jer. 2, 17; Röm. 2, 17—24; 7, 5. 7. 13; 8, 15; 2 Petr. 2, 19; 1 Joh. 3, 4). Die dritte Stufe ist die der Verstockung. In dem Maaße, daß der Mensch durch fortgesetzte Thatsünden sein Gewissen betäubt und sich gegen Gottes Zeugniß abstumpft, geräth er immer mehr in Sündenknechtschaft und in eine falsche Ruhe, bis er zuletzt dem Einfluß des Heiligen Geistes gänzlich abgestorben ist (2 Mos. 5—11; 8, 32; 1 Sam. 6, 6; Jes. 6, 10; Hes. 2, 4; Matth. 13, 15; Röm. 2, 5; Ebr. 3, 8).

2. Arten der Sünde. Die Thatsünde unterscheidet sich von der Erbsünde dadurch, daß jene in einzelnen Thaten persönlicher Uebertretung des Gesetzes und der Verschuldung besteht, während diese eine durch die Verschuldung eines Andern auf uns gekommener Zustand ist. Die Eintheilung der Sünden in verschiedene Klassen gründet sich nicht auf das eigentliche Wesen der Sünde, denn dieses ist in jedem Fall dasselbe, nämlich im Verhältniß zum absoluten Gesetz eine Uebertretung desselben und daher ein Unrecht; es frägt sich aber gegen welchen Theil des Gesetzes und auf welche Weise man sich gegen dasselbe versündiget habe. So lassen sich in Rücksicht auf das Gesetz, auf das Object, auf die Handlung und auf den Grad der Strafbarkeit derselben vier Klassen von Sünden unterscheiden.

a. Hinsichtlich des Gesetzes im Allgemeinen ist die Sünde entweder eine Begehungs- oder Unterlassungssünde (Jak. 4, 17), entweder hat man sich dadurch versündiget, daß man etwas that, was das Gesetz ausdrücklich verbietet, oder man unterließ zu thun, was es bestimmt gebietet.

b. Hinsichtlich des Objectes gegen welches man gesündiget hat, ist es entweder eine Sünde gegen Gott, gegen unsern Nächsten oder gegen sich selbst. Diese drei Momente lassen sich zwar nicht so scharf auseinander halten, indem eine jede Sünde dieselben mehr oder weniger in sich schließt; der Eintheilungsgrund liegt hier somit in dem mehr oder weniger, in dem

direkten oder indirekten sich Verfehlen gegen eines der genannten Objecte. So hat man z. B. seine Pflicht vorherrschend gegen Gott verletzt, wenn man seinen Namen mißbraucht, oder gegen den Nächsten, wenn man ihn unbarmherzig behandelt, oder gegen sich selbst, wenn man leichtsinnig sein Leben verkürzt.

c. Hinsichtlich der Handlungen sind es entweder Sünden in Worten und Werken, oder in Gedanken, Neigungen und Begierden, welche mit dem Gesetz Gottes in Widerspruch stehen. Der Unterschied besteht hier darin, daß schon die Gesinnung, ehe sie zur That geworden, Sünde sein kann und die Handlung gleichsam eine doppelte Sünde ist, indem sie als Ausführung der sündhaften Gesinnung zur inwohnenden auch die äußere Sünde hinzufügt.

d. Hinsichtlich des Grades der Verschuldung und der Strafwürdigkeit sind es wissentliche oder unwissentliche, verzeihliche oder unverzeihliche Sünden, je nach dem sie mit klarem Wissen und vorbedachtem Willen, oder aus Unkenntniß des Gesetzes, oder mit undeutlichem Bewußtsein und ohne vorherige Ueberlegung, oder aus Uebereilung gethan wurden, und denen sogleich nach dem Unterliegen die Reue folgt; jene werden Bosheits-, diese Schwachheitssünden genannt und gehören zu denen, welche Vergebung erlangen können, während nur eine Sünde als die unverzeihliche im Worte Gottes bezeichnet wird, nämlich die Lästerung des Heiligen Geistes.

Auf Grund von 1 Joh. 5, 16 wurde noch zwischen Tod- und Erlaßsünden unterschieden. Die Einen verstehen unter der Sünde zum Tode eine solche, welche Gott mit dem leiblichen Tod bestrafe, Andere dagegen solche, denen die Strafe des ewigen Todes folgt. Die Erlaßsünde wird an betreffender Stelle als eine solche bezeichnet für die man bitten darf und Gott dem Fehlenden die Vergebung zu Theil werden läßt. Von einer leiblichen Krankheit ist dort nicht wie in Jak. 5, 14 die Rede, sondern von der geistlichen, der Sünde, deßhalb meint der Apostel unter dem ‚Leben geben‘ schwerlich etwas Anderes, als daß Gott auf die Fürbitte der Ursache der Sünde abhelfen, und geistliches Leben senden werde dem geistlich Kranken. Demgemäß ist denn unter dem ‚Tode‘, welcher als Strafe der Sünde folgt, der ewige Tod zu verstehen,

und die Sünde, für welche die Fürbitte unzulässig, ist alsdann mit der Sünde oder der Lästerung wider den Heiligen Geist identisch. Die Johannisstelle wird durch die angeführte Stelle in Jakobus erklärt; hier ermahnt der Apostel ausdrücklich für leiblich Kranke zu beten, da die gläubige Fürbitte dem Kranken helfen werde von seiner Krankheit, und so er Sünden gethan habe, werden sie ihm vergeben. Weder die Fürbitte, noch die Erhörung derselben wird bei Jakobus von der Art der Sünden abhängig gemacht, wie dieses bei Johannes geschieht. Die Beschränkung der Fürbitte in der Johannisstelle kann demnach ihren Grund nur darin haben, daß dieselbe wider Gottes Willen und darum fruchtlos wäre, dieses ist nur in dem einen Fall der genannten, unverzeihlichen Sünde denkbar.

Das Mittelalter zählte sieben Todsünden auf und die römische Kirche bezeichnet eine Reihe gewisser sündiger Handlungen als Todsünden, wodurch man zwar nicht den Glauben, aber die Gnade der Rechtfertigung verliere. (Trid. Sess. VI.) Die protestantische Kirche setzt den Unterschied in Uebereinstimmung mit dem Schriftwort, daß ‚Gott das Herz ansieht‘ (1 Sam. 16, 7), und daß nur die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist (Röm. 13, 10; 1 Cor. 13, 1—3), nicht in die äußere Handlung als solche, sondern wesentlich in die Gesinnung aus der sie hervorgegangen.

3. Die unverzeihliche Sünde oder die Lästerung wider den Heiligen Geist (Matth. 12, 31. 32; Marc. 3, 28—30; Luc. 12, 10) [1]. Weil Christus sah, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten sammt dem Volk, welches ihnen anhing, auf dem Wege waren sich in ewiges Verderben zu stürzen, wenn sie in

---

[1] „Nicht jede Sünde, die nach der Rechtfertigung mit Willen begangen wird, ist darum die Sünde wider den Heiligen Geist, und also unverzeihlich. Deßwegen dürfen auch diejenigen, welche nach der Rechtfertigung wieder in Sünden verfallen, von der Buße nicht ausgeschlossen werden. Nachdem wir den Heiligen Geist empfangen haben, kann es geschehen, daß wir von der erhaltenen Gnade abweichen und wieder in Sünde verfallen; durch die Gnade Gottes können wir aber auch wieder aufstehen und unser Leben bessern. Deßwegen sind diejenigen zu verwerfen, welche behaupten, daß sie nicht mehr sündigen können, so lange sie hier leben, oder die denen, welche wahrhafte Reue über ihre Sünden tragen, die Vergebung derselben absprechen wollen.“ (Glaubensart. XI.)

ihrem bösen Sinne beharren und fortschreiten würden, so wollte er sie durch dieses ernste Wort rechtzeitig warnen.

Mit Recht wird zwischen der Sünde und der Lästerung wider den Heiligen Geist unterschieden, indem an betreffenden Bibelstellen nicht die Sünde, sondern ausdrücklich die Lästerung (*βλασφημία*) wider den H. Geist als unverzeihlich bezeichnet wird. Zudem ist jede Sünde insofern eine Sünde wider den Heiligen Geist als er durch dieselbe betrübt wird, ohne daß dadurch wie bei der Lästerung die Vergebung unmöglich wäre; doch kann allerdings durch fortgesetztes Betrüben des Heiligen Geistes und beharrliches Verbleiben im Unglauben ein solcher Zustand eintreten, daß der Geist Gottes sich für immer zurückzieht und der Sünder dem Gericht der Verstockung anheimfällt (2 Mos. 14, 8; 1 Sam. 6, 6; Matth. 13, 15). Obwohl es zuletzt hier auf die gleiche Wirkung hinauskommt wie bei der Lästerung wider den Heiligen Geist, daß nämlich Sündenvergebung zur Unmöglichkeit geworden, so ist doch diese letztere Sünde der Form nach eine besondere, eine von der Sünde des anhaltenden Betrübens des Heiligen Geistes verschiedene.

Im Brief an die Ebräer 6, 4—8; 10, 26—31 wird der Abfall vom seligmachenden Glauben an Christum den Gekreuzigten ebenfalls eine unverzeihliche Sünde genannt, indem es für dieselbe keine Buße und kein Opfer mehr giebt. Die Sünde des Abfalls wurde daher von Einigen mit der Lästerung wider den Heiligen Geist identificirt; doch mit Unrecht, indem, wie von den meisten Neueren zugegeben wird, nicht nur der Bekehrte, sondern auch der Unbekehrte sich der Lästerung wider den h. Geist schuldig machen kann.

Worin diese besondere Sünde der Lästerung wider den Heiligen Geist eigentlich bestehe, ist verschieden ausgelegt worden. Origenes erklärte sie als jede große, nach der Taufe begangene Sünde, Athanasius als die Leugnung der Gottheit Christi, und Hieronymus glaubte, daß sie darin bestehe, daß man vor den Richtern nicht nur Christum verleugne, sondern auch Beelzebub heiße. Diesen Auffassungen steht jedoch das deutliche Schriftwort entgegen, daß alle Sünde und Lästerung, selbst gegen den Vater und Sohn vergeben werden (Matth. 12, 31; Marc. 3, 28). Andere beschränken dieselbe auf die Lästerung der Pharisäer, da sie die Wunder Christi dämonischen Kräften zuschreiben, so daß man diese Sünde heutzutage

nicht mehr begehen könne, weil keine unmittelbare Anschauung der Thaten Jesu mehr stattfinden könne. So lehrten die Arminianer, Michaelis, Döderlein, Reinhard, Bretschneider u. A. Hat auch diese Auslegung mehr biblischen Grund als die vorher erwähnten, so ist sie doch zu äußerlich gefaßt und entspricht dem genauen Wortlaut der Schrift nicht, indem daraus nicht nachgewiesen werden kann, daß die Pharisäer die Sünde der Lästerung wirklich schon begangen haben, in welchem Falle die Warnung des Herrn keinen Zweck mehr gehabt hätte. Bei einer Handlung kommt es außerdem nicht vor Allem auf die Form, sondern namentlich auf die Gesinnung an. Es darf hier nicht außer Acht gelassen werden, daß zu jener Zeit die Fülle des Heiligen Geistes noch nicht gekommen war, folglich auch die Pharisäer weder eine solche Erkenntniß vom Heiligen Geist, noch eine solche bewußte Feindschaft gegen denselben haben konnten, wie bei der Lästerung vorausgesetzt werden muß. Von diesem Standpunkt aus scheint es uns unmöglich, daß die Pharisäer die Sünde wirklich begangen haben und glauben wir vielmehr mit Stier annehmen zu müssen, daß in der neutestamentlichen Dispensation in welcher wir leben, diese Sünde viel eher begangen werden kann als damals und daß dieselbe „vorherrschend die Sünde der letzten Zeit, des vollendeten Antichristenthums sein wird." Daß die Pharisäer mit der Lästerung des Menschensohnes und derjenigen der Kraft, worin er wirkte, der Lästerung des Geistes Gottes nahe gekommen sind, und daß sie durch ihre Gesinnung und Handlungsweise in großer Gefahr waren in Zukunft der unverzeihlichen Sünde sich schuldig zu machen, geht jedoch deutlich aus der warnenden Rede des Herrn hervor.

Aus der feindseligen und boshaften That der Pharisäer, aus dem charakteristischen Merkmal der Unverzeihlichkeit der betreffenden Sünde und aus jenen angeführten Stellen von der Verstockung, dem Abfall und der Todsünde (2 Mos. 8, 32; Ebr. 6, 4—8; 1 Joh. 5, 16), welche als unverzeihliche Sünden mit der Lästerung wider den Heiligen Geist im innern Zusammenhang stehen, können wir auf das Wesen und die Form der letztern schließen. Nach diesem besteht diese Sünde in einer solchen direkten Feindschaft gegen den Heiligen Geist, in welcher man die von ihm geoffenbarte, vom Gewissen bestätigte und deutlich erkannte göttliche Wahrheit

verwirft, boshaft in Lüge verkehrt, den Geist der Wahrheit zuletzt für einen feindseligen, quälenden Geist ansieht, so daß man sich seinem Einfluß für immer verschließt und alle zum Heil verordneten Mittel bleibend verwirft. Wo diese Sünde schon im Herzen wohnt, da wird sie auch in ruchlosen Worten der Lästerung gegen den Heiligen Geist ausbrechen [1].

Wesley und Watson schlossen sich der damaligen arminianischen Auffassung an, doch führt Letzterer in seinem 'Dictionary' noch eine andere Ansicht an, nach welcher die Pharisäer damals die Lästerung wider den Heiligen Geist noch nicht begangen hatten, weil derselbe erst am Pfingstfest kam. Diese Sünde scheine somit in der endlichen Verwerfung des Evangeliums zu bestehen. Diese Auffassung nennt Watson eine sehr beachtenswerthe.

Ob die unverzeihliche Sünde von Unbekehrten, oder nur von Bekehrten begangen werden kann, wie Einige meinen, wird durch das Schriftwort selbst beantwortet, indem die unbekehrten Juden und Pharisäer davor gewarnt werden; immerhin geht derselben ein bewußtes Fortschreiten von Sünde zu immer größerer Sünde voraus, bis der Mensch zuletzt in der Lästerung des Heiligen Geistes beim höchsten Grad der Gottlosigkeit angelangt ist.

Die Unverzeihlichkeit dieser Sünde liegt in dem Wesen derselben, weil die nothwendigen Erfordernisse zur Vergebung, nämlich Erkenntniß der Sünde und Verlangen nach Erlösung zur Unmöglichkeit geworden sind, nachdem jeder Anknüpfungspunkt für die Einwirkung des Heiligen Geistes muthwillig und boshaft zerstört wurde. Da der Geist Gottes in der vorlaufenden Gnade an jedem Unbekehrten und in der heiligenden Gnade an jedem Bekehrten unermüdlich arbeitet, so liegt die Frage nahe, ob nicht Alle diejenigen, welche verloren gehen, sich nicht der unverzeihlichen Sünde schuldig gemacht haben durch Verstockung, durch Abfall oder auch durch die direkte Lästerung des Heiligen Geistes.

Ist Jemand versucht zu denken, daß er die Lästerung wider

---

[1] Siehe Nitzsch und Tholuk in Stud. Krit. 1834, Heft 3, 1836, Heft 3; Ph. Schaff, über d. Sünde wider den Heiligen Geist; J. Müller; — Olshausen, Stier, Nast Comment. über Matth. 12, 31.

den Heiligen Geist begangen habe, und fühlt er darüber große Traurigkeit und Bekümmerniß, so darf er solche Gedanken zuversichtlich als satanische Versuchungen von sich weisen, indem jener Sünde keine göttliche Traurigkeit mehr folgt, diese aber eine Wirkung des Heiligen Geistes ist und die Verheißung hat.

II. Haupttheil.

Lehre von Gott dem Erlöser und des Menschen Erlösung.

Die göttliche Vorsehung als Zusammenordnung des von Gott schlechthin bestimmten äußerlich Wirklichen mit der ethisch freien Entwicklung der Menschheit und jedes Einzelnen weist uns auf die Verklärung Gottes in der Zeit d. h. auf das Erlösungswerk Christi hin, und ebenso auf die Verklärung der Zeit, resp. der Kreatur in Gott oder auf Gottes Verklärung als des Vollenders, d. h. auf das fortwährende Werk des Heiligen Geistes in der Kirche zur Anwendung der Erlösung und Verklärung der Welt. So geht der zweite und dritte Haupttheil aus dem ersten sachgemäß hervor.

§ 57. Gottes Rathschluß hinsichtlich des Heils der Menschheit.

Die der Sünde verfallene Menschheit kann nur durch eine neue Gottesthat dem Verderben entrissen werden; dem ewigen Rathschluß der Schöpfung geht derjenige der Erlösung zur Seite. Gottes heilige Liebe hat von Ewigkeit her beschlossen die im Sohne geschaffene und bestehende, aber von Gott abgefallene Welt auch im Sohne wieder herzustellen zur Ehre Gottes und zu der Menschen Seligkeit.

Dieser Rathschluß wird in der Dogmatik auch Prädestination genannt, indem man dabei dem Sprachgebrauch der Vulgata folgte, wo das Wort prædestinare für *προορίζειν* = Jemanden im Voraus zu Etwas bestimmen (Röm. 8, 29, 30) oder für *πρόθεσις* = Vorsatz, Wille, göttlicher Rathschluß (Apg. 11, 23; 2 Tim. 3, 10;

Röm. 9, 11) gesetzt ist. Im weiteren Sinne wird diese Bezeichnung auf jeden göttlichen Rathschluß, im engeren Sinne aber nur auf den Heilsrathschluß Gottes bezogen, nach welchem er die Menschen nach einer bestimmten Ordnung selig machen will; im engsten Sinne wird unter diesem Ausdruck ‚Prädestination' diejenige Lehre verstanden, nach welcher nur eine im Voraus von Gott selbst bestimmte Anzahl von Menschen zur Seligkeit berufen sind. Ehe wir diese Lehre von der Prädestination im engsten Sinne oder die Gnadenwahl im Besonderen behandeln, betrachten wir zuerst das Heil, welches Gott uns in Christo bereitet und den Weg, welchen er zur Erlangung desselben vorgeschrieben hat, da wir von hier aus die Prädestinationslehre viel sicherer und richtiger zu beurtheilen vermögen.

Die von Gott abgefallene Menschheit verharrt in Folge ihrer Verblendung in ihrer Gottentfremdung, nach dieser Richtung hin muß sich die Liebe Gottes gegen die Angriffe menschlicher Sündhaftigkeit als heilig verwahren und offenbart sich daher als heiliger Zorn gegen alles ungöttliche Wesen; weil im Gefallenen aber noch eine ethische Möglichkeit der Rettung und Wiederherstellung vorhanden ist, so kann sich die heilige Liebe ebensowenig nach dieser Richtung hin leugnen, sie will und muß sich dem Gefallenen in Erweisung der Gnade mittheilen. Die innere Nothwendigkeit des Heils-Rathschlusses liegt außerdem darin begründet, daß Alles im Sohne geschaffen, die Menschheit des Sohnes Abbild ist. Diese Liebe des Vaters, welche vom Sohn nicht läßt, will und kann auch von seinem Abbild nicht lassen, und die Liebe des Sohnes, welche vom Vater nicht läßt, will und kann wiederum von dem vom Vater Geschaffenen nicht lassen; darum ist Christus nicht vorübergehender Grund und nur zeitweiliges Werkzeug, sondern ewiger Grund und bleibendes Ziel der Erlösung. So ist der Gnadenrath Gottes in Christo ein ewiger (Matth. 25, 34; Eph. 1, 4; 3, 11). Der Apostel Plaulus spricht dieses aus um den Vorwurf der Juden und Heiden, daß die christliche Lehre etwas prinzipiell Neues sei, zu widerlegen; er macht sie darauf aufmerksam, daß dieser von Ewigkeit her gefaßte Rathschluß zu der von Gott selbst bestimmten Zeit ausgeführt und seinem ganzen Umfang nach von Gott bekannt gemacht worden sei. Dieser ewige Rathschluß ist in

Beziehung auf das Heil selbst dem heiligen Wesen Gottes gemäß unveränderlich und unwiderruflich. Der Ursprung des Heilswerkes ist demnach allein bei Gott, ein Gnadenrath seiner erbarmenden Liebe (Eph. 2, 4. 7). Ist derselbe einerseits mit innerer Nothwendigkeit von der Liebe geboten, so ging er andererseits wie alles Wirken der Liebe aus Gottes freier Willensbestimmung hervor (Eph. 1, 5. 9; 3, 11).

Wie die Ehre Gottes auf der einen, so ist die Seligkeit des Menschen auf der andern Seite Zweck und Ziel des Heilsrathes, und zwar nicht nur Wiederherstellung, sondern Vollendung dessen, was durch Adams Schuld unterbrochen und aufgehalten wurde. Insofern durch das Erlösungswerk der ursprüngliche Schöpfungsplan zum Ziele geführt wird, ist auch die dadurch erlangte Seligkeit eine größere und vollkommenere, als wie sie Adam vor dem Fall besaß.

§ 58. Die Anbahnung des Heils.

Die rettende Thätigkeit der ewigen Vaterliebe begann zwar sofort mit dem Eintreten der zerstörenden Sündenmacht, doch mußte der Erscheinung des verheißenen Heils eine Zeit der Vorbereitung vorausgehen. Der Mensch hatte sich durch freie Wahl der Sünde ergeben, in dem Gebiete des freien Geistes wurzelnd konnte dieselbe nicht mit einem Gewaltstreich getilgt, noch der Mensch zum Heil gezwungen werden, Gott mußte ihn für dasselbe erziehen. Wie jegliche Lebenserscheinung innerhalb der Kreatur sich successiv entfaltet, so unterlag auch auf der andern Seite das Heil dem ewigen Gesetz des Werdens. Ehe das Heil seine höchste Blüthe in der Menschwerdung Christi entfalten und seine reife Frucht in der Kirche Christi tragen konnte, mußte dasselbe in der Zeit der Vorbereitung Wurzel schlagen.

Nachdem das Menschengeschlecht sich in seiner Gesammtheit zum Träger der Heilsanbahnung als unfähig erwiesen hatte, so erwählte der Herr einen einzelnen Mann, welchem er sammt seinen Nachkommen seine Offenbarung anvertraute. Gott geht vorderhand auf das durch die Sünde bestehende Trennungsverhältniß ein, indem er in der ersten Periode durch das Gesetz die der

heiligen Liebe immanente Gerechtigkeit mehr an das Licht bringt und die Verheißung als eine durch den Gehorsam gegen das Gesetz bedingte hinstellt. Da aber der Mensch den geforderten Gehorsam nicht zu leisten vermag, so richtet das Gesetz als solches Zorn an (Röm. 4, 15), der vorhandene Riß wird noch offenbarer und die Sünde überaus sündig (Röm. 7, 13). Während das Gesetz unnachsichtige Strenge gegen die Sünde und Uebertretung zeigt, so wird es doch durch das weitumfassende Opferinstitut von einem Geiste fürsorgender und schonender Liebe begleitet. In der späteren, prophetischen Zeit tritt dann das Verheißungselement stärker hervor, doch kann sich die freie Gnade noch nicht vollständig entfalten, weil die vollendete Sühne noch fehlt, diese vollendende Wiederherstellung wird aber von der Prophetie in der messianischen Zukunft in Aussicht gestellt. So ist die letzte Wirkung des Gesetzes Segen, weil es das sicherste Mittel ist das eigentliche Hinderniß des Heils, das Wesen der Sünde zu offenbaren und den Weg zur Buße bahnt, indem es auffordert sich an ihm zu richten und unter dasselbe zu beugen. Damit man willig werde Solches zu thun, ist dem Gesetz die Verheißungsgnade beigegeben, welche die Möglichkeit zeigt, daß der Sünder mit Gott in Gemeinschaft treten und darin verbleiben könne.

Was Gott in Christo vollendet, bahnt er schon in allen früheren Heilsperioden durch die Gnadenoffenbarungen oder Verheißungen an. Nach dem im Paradiese ausgesprochenen Strafurtheil folgt sogleich das Protevangelium. Der Bund mit Noah bildet die Grundlage für die kräftigere und entscheidende Gnadenmittheilung an Abraham. Mit seiner Aussonderung beginnt der alttestamentliche Heilsbund, dessen Grundlage die Verheißung ist, d. h. die freie und unmittelbare Gnadenoffenbarung von Seiten der göttlichen Liebe. Mitten in das Strafverhältniß tritt die Verheißungsgnade, Gott giebt Großes und verheißt noch Größeres. Vom Weibessamen geht die Verheißung zum Samen Abrahams und zum Friedensfürsten aus Juda (1 Mos. 49, 10). Das mittlerische Prophetenthum Mosis soll eine Zukunft (5 Mos. 18, 15—19), die siegreiche Herrschaft des in Leiden vollendeten Königs David sowohl, als die friedensreiche Herrschaft Salomos soll im verheißenen Davidssohn ihr vollendetes Gegenbild haben. Die dem

David gegebene Verheißung (2 Sam. 7, 12. 13) bezieht sich allerdings zunächst auf Davids Haus, erfüllt sich aber erst in dem König, in welchem sich die Gegenwart verklärt (Ps. 2; 45; 72; 110).

So gab Gott das Gesetz nicht ohne die Verheißung, auf daß beide aufs innigste mit einander verbunden zum mitwirkenden Heilmittel werden, nämlich sowohl volles Bewußtsein des Trennungszustandes und des gänzlichen Unvermögens sich aus eigenen Mitteln aus demselben zu befreien, als auch Sehnsucht nach dem verheißenen Heil und Glauben an dasselbe zu erzeugen.

Außerhalb dieser heilsgeschichtlichen Offenbarung steht die Heidenwelt. Nachdem die Tradition jener Uroffenbarung und die Erkenntniß der natürlichen Offenbarung im Sündendienst verscherzt und verpraßt war, so ließ Gott die Heiden insofern ihre eigenen Wege gehen, daß er sie ihren Lüsten und Thorheiten dahingab und ihrer eigenen Führung überließ, damit sie zu seiner Zeit erfahren, wie weit der Mensch mit seiner eigenen Kraft und Weisheit komme, und dann nach dem Heil verlangen. Durch die vielfache Berührung mit dem Volk der Offenbarung drangen von Zeit zu Zeit Lichtstrahlen in ihre Finsterniß, welche sie sammt dem Gesetz in ihrem Herzen (Röm. 2, 15) daran erinnerten, daß sie einen Herrn haben, den sie suchen sollten, ob sie ihn fühlen und finden möchten (Apg. 17, 27). Die christliche Mission hat denn auch zu allen Zeiten in allerlei Volk Solche gezeigt, welche nicht fern waren vom Reich Gottes (Matth. 8, 10; 15, 28; Apg. 8, 27; 10).

Das Proselyten- und Samariterthum bildet ein Mittelglied zwischen dem testamentlichen und außertestamentlichen Leben (Luc. 7, 4; Apg. 8, 30; 10, 34; Luc. 10, 33; 17, 16; Joh. 4; Apg. 8, 1); ebenso steht der Islam in seiner religiösen und ascetischen Mystik in einem ähnlichen Verhältniß.

Durch diese vorbereitenden Heilsanstalten brachte die welterlösende Gottesliebe das verheißene Heil und die heilsbedürftige Menschheit einander immer näher, bis dasselbe in der Fülle der Zeit eine bleibende Stätte in der Sünderwelt fand. Je mehr nun Licht und Leben von diesem Heil in die Todesnacht der Menschheit strömt und den Morgenglanz der Empfänglichkeit und heiliger Sehnsucht nach dem verlornen Paradies hervorruft, desto näher

rücken sich die erlösungschaffende Gottesliebe und das erlösungsbedürftige Sünderherz, der Sünderheiland und der arme Sünder, bis endlich der ewig neue Tag anbricht und das Vollendungsziel des weltumfassenden Heilswerkes: vollkommene Liebes- und Lebensgemeinschaft in und mit Gott wieder hergestellt ist. Auf welche Weise Solches geschieht, zeigt uns die Lehre von der Hinausführung des ewigen Heilsrathschlusses durch Christum oder die Christologie, und die Lehre von der Aneignung des Heils oder die Soteriologie im engern Sinne. Bei der Verwirklichung des Heilsrathschlusses hat man einestheils die Person und anderntheils das Werk, welches durch dieselbe vermittelt wurde, zu betrachten, demgemäß enthält die Christologie die beiden Hauptabschnitte über die Person des Heilsvermittlers und über dessen Werk.

1. Abschnitt.

Die Person Jesu Christi oder der gottmenschliche Erlöser.

„Wie dünket euch um Christo, weß Sohn ist er?“ (Matth. 22, 42). Diese Frage ist so alt als das Christenthum selbst und bildet noch heutzutage die Cardinalfrage der christlichen Kirche und eines Jeden, welcher mit vollem Ernst nach dem Leben aus Gott, nach dem ewigen Leben strebt. Nicht als ob dieser großen Frage die volle, bestimmte Antwort noch fehlen würde, wohl aber in dem Sinne, daß die christliche Kirche bei allen Fragen, welche der Unglaube und Zweifel wider Christi Person und Werk schon erhoben hat und noch erheben wird, immer und immer wieder auf die apostolische Antwort: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes,“ als auf den Felsen zu verweisen hat, auf welchem die Kirche allein ihren Bestand und ewigen Lebensgrund hat. Die besondere Bedeutung, welche die Christologie auch für die Gegenwart hat, bezeichnet Dr. Liebner in seinen christologischen Schriften auf folgende treffende Weise: „Es erwächst wieder für unsere Zeit und mit den nothwendigen eigenthümlichen apologetischen

Beziehungen zu ihr der große majestätische Gedankenkreis der christologischen Wahrheit, in welchem vom Mittelpunkt der Christologie aus hinauf bis in die Lehre vom dreieinigen und allein wahrhaft persönlichen Gott und hinunter bis ins Einzelnste Moralische Alles in wahrer evangelischer Fülle und in rechter evangelischer Ordnung geschaut wird. Und was hier hervorgeht, das ist, um es kurz zu sagen, das System aller Systeme, welches vermöge seines eingebornen Majestätsrechtes bestimmt ist, alle andern Systeme zu überwinden und unter sich zu bringen.“ „Alles hängt davon ab, ob wir solch einen Christus, als uns das neue Testament vorstellt, bedürfen, und ob er wirklich existirt hat, d. h. als ein Wesen, in dem die persönliche und vollkommene Vereinigung der Gottheit und Menschheit wahrhaftig zu Stande gebracht und historisch erwiesen ist.“ (Dorner, Geschichte der Lehre von der Person Christi). Schon Luther wies der Christologie in der Dogmatik eine solche centrale Stellung ein: „Wer hierin recht und fest stehet, daß Jesus Christus rechter Gott und Mensch ist, für uns gestorben und auferstanden, dem fallen alle andern Artikel zu, und stehen ihm fest bei .... Wiederum hab ich auch gemerkt, daß aller Irrthum, Ketzerei, Abgötterei, Aergerniß, Mißbrauch und Bosheit in der Kirche daher ursprünglich kommen sind, daß dieser Artikel oder Stück des Glaubens von Jesu Christo verachtet oder verloren worden ist.“

Steht dem christlichen Glauben jenes uralte, apostolische Zeugniß von Jesu Christo als eine Thatsache fest, und kann er sich für seine Seligkeit daran genügen lassen als an einer vollkommenen ewigen Wahrheit, so ist es doch nach der Ermahnung des Apostels ‚in der Erkenntniß zu wachsen‘, das köstliche Vorrecht eines jeden Gläubigen und die schöne Aufgabe der christlichen Theologie in die Breite und Länge, in die Tiefe und Höhe der im Sohne Gottes geoffenbarten Gottesliebe immer tiefer im Glauben hineinzudringen und den unermeßlichen Reichthum dieses gottseligen Geheimnisses: ‚Gott geoffenbaret im Fleisch‘ immer völliger zu ergründen. „Obschon wir das Geheimniß nie vollkommen zu ergründen vermögen und dasselbe trotz allem dem, was wir davon begreifen mögen, immerhin ein Gegenstand des Glaubens bleiben muß, so haben wir doch die Verpflichtung und Aufgabe, dasselbe soweit verstehen zu

lernen, als uns die heilige Schrift selbst den Schlüssel dazu giebt und es unbeschadet des Glaubens an die Thatsache, auf der das Geheimniß beruht, geschehen kann.“ (Nast, Einleitung ins n. T.)

Es wurde und wird noch heute denjenigen, welche aus der Betrachtung der Menschheit Christi zum Glauben an seine Gottheit geführt wurden, vorgeworfen, daß dieses bloß die Frucht einer aprioristischen Betrachtungsweise sei. Bei denen aber, welche zur Beurtheilung des Lebens Jesu eine gänzliche Voraussetzungslosigkeit so gebieterisch fordern und vorgeben dieselbe zu befolgen, ist es genau betrachtet nichts als Selbsttäuschung, indem sie gewisse Voraussetzungen nur mit andern vertauschen, die besser zu ihrem System passen. „Wir sollen uns aber auch von denjenigen Voraussetzungen nicht frei machen wollen, welche durch eine höhere, von dem ewigen Gesetz des Schöpfers herrührende, in der sittlichen Weltordnung begründete Nothwendigkeit unserer Natur zum Grunde liegen und von welchen dieselbe getragen werden muß.“ (Neander, d. Leben Jesu Christi). Wollen wir bei der Betrachtung des Lebens irgend eines ausgezeichneten Mannes zu einer wahren und totalen Anschauung gelangen, so kann diese nur durch die unmittelbare Berührung des Geistes mit dem verwandten Geiste gewonnen werden; so müssen wir uns dem Geist Christi als einem über uns erhabenen hingeben, damit wir die willkührlichen von den nothwendigen Voraussetzungen unterscheiden lernen und das Bild Jesu aus dem Spiegel seines Lebens uns voll und rein entgegen strahle. Kommen wir auf diese Weise zur Betrachtung des Lebens Christi heran, mit jener höheren, heiligen Voraussetzung, welche eine Frucht unserer Hingabe an den Geist Christi ist, so werden wir in der biblischen Darstellung seines Lebens Alles harmonisch finden, wo kein Gegensatz zwischen idealer Vorstellung und wirklicher Erscheinung stattfindet, wie dieses bei der Betrachtung gewöhnlicher Biographien so häufig vorkommt.

§ 59. Jesus, der Menschensohn, oder dessen wahrhaftige Menschheit.

Die alttestamentlichen Theophanien wurden in Jesu Person dadurch erfüllt, daß er als der eingeborne Sohn Gottes Fleisch

und Blut, d. h. eine wahre menschliche Natur annahm und unter den Menschenkindern ein wirkliches, menschliches Leben führte.

Als die Welt bis in den tiefsten Grund aller ihrer Kräfte erregt, alle von Gott dargebotenen und von den Menschen selbst gewirkten Mittel erschöpft waren; als die Menschheit unter dem Verschluß der Sünde von ihrer totalen Ohnmacht überführt und so die allgemeine Weltkrisis im Laufe der Jahrtausende eingetreten war, so daß die äußerste Heillosigkeit und Heilsbedürftigkeit sich als ein geschichtliches Bewußtsein der Menschheit geltend machte: da war die Zeit zu ihrem vollendenden Abschluß vorbereitet und die Stunde der Erlösung gekommen, in welcher die ewige Vaterliebe in die Erstorbenheit des alten Organismus ein Neues schuf durch die Sendung seines Sohnes. Gott kommt in einem reellen, wirklichen Wesen nicht auf nur spontane, sondern auf bleibende Weise unter den Menschen zu wohnen; denn es handelt sich um ein reales Selbstmittheilen an die Menschheit, es ist auf eine neue Kreatur in derselben abgesehen. So ist ihr Urbild nicht als bloßes Ideal, sondern als historische Wirklichkeit und Persönlichkeit eingetreten.

Das Lebensbild Jesu, wie es uns im neuen Testament gezeichnet ist, bietet uns unstreitig zwei Seiten dar. Von der einen Seite erscheint es uns so erhaben und göttlich groß, so überirdisch, daß es Einige für ein bloßes Scheinleben hielten, welchem die menschliche Realität fehle; von der andern Seite aber begegnen uns im Leben Jesu so viele Züge wahren, echt menschlichen Daseins, daß Viele darin ein zwar ideales, aber doch ein nur menschliches Leben zu sehen glauben. So entgegengesetzt diese Anschauungen des Doketismus und Rationalismus zu sein scheinen, so kommen sie doch genau betrachtet darin überein, daß sie den Zusammenhang des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen leugnen und bloß die Idee, nicht aber das thatsächlich Geschichtliche für das eigentlich Erlösende zu halten scheinen. Das gottselige Geheimniß ‚Gott geoffenbaret im Fleisch' wird durch beide einseitigen Betrachtungsweisen wegdemonstrirt. Um vor diesem Irrweg bewahrt zu bleiben, muß das Leben Jesu als ein gottmenschliches betrachtet und beurtheilt werden. „Je tiefer wir durch den Schleier seines Fleisches hindurch schauen, desto klarer sehen wir die

Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit." Beginnen wir daher mit den niedrigen Sphären seines irdischen Daseins und lassen uns alsdann von dem Zug des Geistes, welchem wir hier schon begegnen, in jene höheren heiligen Sphären seines Wesens und Lebens leiten, so erhebt sich dasselbe so hoch über jede frühere oder spätere menschliche Größe, daß wir uns dasselbe nur durch seinen einzigartigen, gottmenschlichen Charakter erklären können.

a. Die wahrhaftige Menschheit Jesu offenbart sich in seinem Leibes- und Seelenleben, indem Christus in den Tagen seines irdischen Daseins den Gesetzen und Beschränkungen der menschlichen Natur unterworfen war.

Geboren von einem Weibe ist Jesus mit der Schwachheit unseres Fleisches umgeben. Zur Erhaltung seines Leibes bedurfte er derselben irdischen Speise und desselben Trankes, wie wir, und fühlte gleich uns die Entbehrung derselben, indem ihn hungerte und dürstete. Zur Unterhaltung seiner körperlichen Kräfte bedurfte Jesus von des Tages Last und Hitze ermüdet, wie jeder andere Erdenpilger, der Ruhe; auch sein Fleisch war für Wohlsein und Schmerz empfänglich und so, gleich der durch den Fall geschwächten Menschennatur, den Wehen des Todes von seinem Eintritt bis zu seinem Ausgang aus dieser Welt zugänglich. Vermöge seiner menschlichen Seele fühlte Jesus wie ein Mensch, so daß das Leben der Außenwelt nicht eindruckslos an ihm vorüberging. Das leibliche und geistliche Elend seines Volkes bewegte sein Herz aufs tiefste und erpreßte ihm viele Thränen; vor der Feuertaufe ward seiner Seele so bange und vor dem Leidenskelch sträubte sich seine menschliche Natur, da er in Gethsemane zu trauern und zu zagen anfing und seine Seele betrübt ward bis zum Tod. Wie seine Seele freudig erhoben dem himmlischen Vater dankt für seine den Unmündigen gegebene Offenbarung, so verursachte ihm der Haß und die Feindschaft der Welt, der Klein- und Unglaube seiner Jünger, namentlich der Verrath des Judas große Seelenschmerzen. Wie der Pilgrim des Herrn seine Seele im Kreise der Kinder Gottes durch den Gebetsumgang mit Gott und durch dessen Wort sich zu stärken sucht, so verlangte Jesu nach der Gemeinschaft mit seinen Jüngern, forderte sie auf, mit ihm in der Stunde der Anfechtung zu beten, ließ

sich durch einen Engel im heißen Leidenskampf stärken und lag im ringenden Gebet vor seinem Vater um Kraft von ihm zu erhalten, das ihm aufgetragene Werk zu vollenden. Am Kreuze wurde die Seele des Menschensohnes so umnachtet, daß sie sich von Gott verlassen fühlte, und er bekannte dann mit der Uebergabe seines Geistes in die Hände seines Vaters, daß er sterbend in die Todesnacht sinke.

Von dem allgemeinen Gesetz allmäliger Entwicklung machte der Mensch Jesus keine Ausnahme, indem er sich leiblich und geistig auf echt menschliche Weise entwickelte, vom Kindlein zum Jüngling, und vom Jüngling zum Manne heranwuchs. Als Kindlein war ihm noch unbekannt, was er als Knabe ahnte, als Jüngling sich vorstellte und als Mann klar durchschaute. So hatte das Kind Jesus wie jedes andere Kind, und der Menschensohn als zweiter Adam Gehorsam zu lernen. „Christus hat alle Altersstufen des menschlichen Lebens von der Kindheit bis zu den männlichen Jahren durchlaufen, und in jeder derselben ihre ideale Gestalt verwirklicht, um sie Alle zu erlösen und zu heiligen und ein vollkommenes Vorbild der Nachfolge für uns Alle zu hinterlassen." (Schaff, die Person Christi). „So ist Jesus durch die dunkle Periode hindurchgegangen, in welcher die Seele und der Geist noch im Schlummer liegen. Auf dem Schooße seiner Mutter lernte er sprechen, und die in ihm verborgenen göttlichen Schätze sind nur nach und nach offenbar geworden. Nur hat ihn das Böse nicht berührt und wurde seine Gemeinschaft mit dem Vater keinen Augenblick unterbrochen." (Pressensé). „In demselben Maaß als der zweite Adam zum Selbstbewußtsein kommt, wird er sich auch seines Verhältnisses zum Vater bewußt, und in demselben Maaß als er zum Weltbewußtsein kommt, kommt er auch zum Bewußtsein seines eingebornen, seines heiligen und erlösenden Verhältnisses zur Welt." (Martensen, christliche Dogmatik, § 140).

b. Wie in physischer und psychischer, so wird auch in ethischer Beziehung Jesu Leben als ein echt menschliches offenbar. — Als Menschensohn steht er in einem Verhältniß der Unterordnung und der Abhängigkeit zu seinem Vater. Seine Mission ist eine vom Vater ihm aufgetragene, bei der er nicht seinen, sondern den Willen dessen thun will, der ihn gesandt hat; die Macht, welche er über alles Fleisch besitzt, ist ihm von Vater gegeben; während

der Vater die Stunde des Weltgerichtes kennt, so ist sie dem Sohn unbekannt. — Als Menschensohn ließ er sich von Johannes taufen. Man hat zwar die Taufe Jesu als eine Offenbarung angenommen, welche nur um des Täufers willen geschah, doch wäre dann der Zusatz ‚also gebühret es uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen' sehr undeutlich. Dieses Wort Christi weist uns vielmehr an, die Taufe Jesu als eine theokratische Handlung anzusehen, durch welche sich der Menschensohn zu seinem messianischen Beruf salben läßt. In dieser feierlichen Stunde wurde ihm der Heilige Geist mit neuem Reichthum mitgetheilt und das Wort der Weissagung an ihm erfüllt (Jes. 61, 1; Luc. 4, 1. 18. 19). „Das war seine königliche Salbung zu seinem Schmerzens- und Liebeswerk." — Auch darin wird Jesus als wahrer Mensch erfunden, daß er nicht über, sondern inmitten des sittlichen Kampfes sich stellt und Gehorsam lernte an dem, daß er allenthalben versucht wurde gleichwie wir, und war auf diese Weise der Möglichkeit zu sündigen ausgesetzt. Gleich dem ersten Adam war auch der zweite berufen durch Ueberwindung des Bösen von der Wahlfreiheit zur höheren bewährten Freiheit, von der ihm angebornen Unschuld zur gewollten Heiligkeit zu schreiten. Es bestand für Jesum die doppelte Möglichkeit, entweder das ihm aufgetragene Werk zu vollenden, was aber ohne den unendlich tiefen Schmerz des Kreuzes nicht möglich, oder diesen Leiden auszuweichen, den fleischlichen Messiasideen der Juden sich anzuschließen, was aber nicht geschehen konnte, ohne das zu vollendende Werk zu versäumen und seinem himmlischen Vater ungehorsam zu sein. Wäre es für den zweiten Adam eine absolute Unmöglichkeit gewesen zu sündigen, so wäre seine Versuchung nur Schein und sein Gehorsam nur das unvermeidliche Produkt seiner Gottheit gewesen. Obwohl wir uns ein Fallen bei Jesu gar nicht denken können, so liegt dasselbe doch in seiner menschlichen Natur und in seinem Mittlerberuf begründet. Dem rein menschlichen Gefühl nach hätte auch für Jesus der Genuß vor dem Mangel, die Ehre vor der Schande, das Wohlgefühl vor dem Schmerz, das Leben vor dem Tod einen Vorzug gehabt; doch stieg in seinem Gemüth nie ein Wunsch auf, dem nachgeben zu dürfen, was er als etwas Unerlaubtes erkannte. Auch hätte sein Gehorsam nicht das für sein Mittleramt nothwendige Verdienst gehabt, wenn er nicht beständig

aus vollkommener Willensfreiheit hervorgegangen wäre. „Soll sein Leben die vorbildliche Vollkommenheit offenbaren, wodurch er allein der Mittler werden kann, so muß es auch ein fortschreitender Freiheitskampf und Sieg sein, so muß er versucht werden in allen Dingen gleich wie wir, doch ohne Sünde. So gewiß die Versuchung von einem normalen Menschenleben unzertrennlich ist, und der erste Adam versucht werden mußte, so gewiß muß es auch von dem zweiten Adam gelten.“ (Martensen). Die Größe der Versuchung des zweiten Adam wächst noch in dem Grade, daß er auf der andern Seite mit weit größerer Machtvollkommenheit, als der erste Adam ausgerüstet war, sich dieses Leidenskampfes zu entheben (Matth. 26, 53; Joh. 10, 18). „Wenn man die Unmöglichkeit zu süudigen für den Menschensohn in Anspruch nimmt, so entzieht man ihn den wahren Bedingungen des irdischen Daseins; seine Menschheit ist dann nur noch eine Täuschung, ein durchsichtiger Schleier, durch welchen seine zum Leiden unfähige Gottheit hindurchscheint.“ „Auf dem gefahrvollen Wege, auf welchem der erste Adam unterlag, siegte der zweite durch die Waffe des Glaubens und des Gebetes, ohne daß seine Gottheit für ihn zum undurchdringlichen Panzer gemacht wurde.“ (Pressensé.) „Er war wahrer Mensch, für die Väter, für den Heerd kämpfend.“ (Irenäus).

Wenn man mit Recht vor der rationalistischen, zu menschlichen Vorstellung von unserm hochgelobten Erlöser warnt, so kann man auf der andern Seite die Liebe des Vaters und die Gnade des Sohnes erst dann recht verstehen und ehren, wenn man sich ganz von dem Gedanken durchdringen läßt, daß derjenige, welcher von Ewigkeit her bei Gott und Gott selbst ist, Mensch im vollen Sinne des Wortes wurde.

§ 60. Jesus der sündlose Menschensohn.

Obwohl Jesus in der Gestalt des sündlichen Fleisches erschien und an Geberden als ein Mensch erfunden wurde, so zeichnete er sich aber darin von allen Adamskindern aus, daß sein äußeres und inneres Leben von Anfang an frei war von dem, was sonst das Leben eines jeden Menschen befleckt, indem Jesus in seinem Leben und Wesen sündlos war.

Es ist hier zwischen der absoluten Sündlosigkeit, welche nicht sündigen kann, und der relativen, welche sowohl die Fähigkeit des Nichtsündigens, als auch die Möglichkeit des Sündigens in sich schließt, zu unterscheiden. Jene besitzt Gott, die guten Engel und die vollendeten Gerechten, diese besaß der erste Mensch vor dem Fall und der zweite Adam, mit dem Unterschied, daß der erste Adam durch Mißbrauch seiner Freiheit die relative Sündlosigkeit verlor, der zweite Adam dagegen durch seinen Gehorsam von der relativen zur absoluten schritt. Trägt der Menschensohn in der Schwachheit seines Fleisches das Bild des gefallenen Menschen an sich, so stand er doch als zweiter Adam in sittlicher Beziehung nicht unter dem nach Gottes Bild erschaffenen ersten Adam, sondern war gleich jenem mit heiliger Unschuld und fleckenloser Reinheit bekleidet gewesen. Während alle Adamskinder in Sünden empfangen und geboren mit einer unreinen, verdorbenen Natur ihr Leben beginnen, so blieb der Menschensohn frei von diesem Krankheitsstoff, weil er der vom Heiligen Geiste Gezeugte ist, und was an dem im Mutterschooß der Maria liegenden Keim etwa Unreines war, durch die Kraft des Heiligen Geistes gereinigt wurde. So begann das Leben Jesu vom ersten Dasein an als ein vollkommen reines, heiliges. Sein Wachsen und Zunehmen schließt keinen Uebergang von etwas Fehlerhaftem zu etwas Besserem in sich, sondern eine ungehinderte, sündlose Entwicklung, so daß er in jedem Entwicklungsmoment das war, was er seiner moralischen Vollkommenheit nach sein konnte. „In seinem Wesen liegt die reinste Harmonie und Vollendung aller den Menschen ursprünglich gegebenen Affecte, hoher Ernst und freundliche Milde, himmlische Heiterkeit und ergreifende Wehmuth, Erhabenheit über irdische Freuden und Verhältnisse und reiner Genuß derselben, königliche Hoheit und selbstverleugnende Demuth, eifernder Haß gegen die Sünde und liebevolle Nachsicht gegen den Sünder — das Alles verbindet sich in seinem Wesen zu einem unzertrennbaren Ganzen, zum vollkommensten Einklang.“ (Ullmann). Seine Sündlosigkeit ist nicht eine allmählig durch sittliche Kraftanstrengung entstandene, weder ist sie eine durch Umgehung irgend einer moralischen Pflicht gewordene, noch besteht sie in der bloß äußeren Uebereinstimmung mit dem Gesetz Gottes; sondern sie ist die von Anfang an bestehende

vollkommene Uebereinstimmung eines heiligen Wandels mit einem heiligen Innern, die äußere Heiligkeit ist Frucht und Bewährung der innern. Auch gab es im Leben Jesu keinen Moment, wo dasselbe nicht eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes, des ganzen Gesetzes war, und dieses Alles inmitten einer Welt voller Sünde, umgeben von den versuchlichsten und schwersten Umständen. Jesu Sündlosigkeit steht wie die helle Mittagssonne am klaren Firmament, deren Strahlen durch keine Wolken verdunkelt werden können, und deren ungetrübtes Licht allen Erdenpilgern, welche nach dem himmlischen Canaan ziehen ein sicherer, unwandelbarer Führer ist.

Das Leben Jesu macht auf seine Jünger und jedes unbefangene Gemüth überhaupt nicht nur den Eindruck eines Sündlosen, sondern er selbst beruft sich seinen Todfeinden gegenüber darauf, daß er ohne Sünde sei. Während diese kein Zeugniß wider ihn finden, so bekennt selbst sein Verräther sammt Pilatus und seinem Weibe laut und wiederholt die Unschuld Jesu. Wie diese, so finden sich noch unzählige Zeugnisse von alten und neueren Gegnern der Gottheit Christi für dessen Reinheit und Heiligkeit, welche im Allgemeinen Alle darin übereinkommen, daß wenn je ein Mensch auf Erden ein vollkommen heiliges Leben geführt habe, so sei es Jesus von Nazareth gewesen. So sagt unter Anderem ein berühmter englischer Deist: „In Christo haben wir ein Beispiel eines ruhigen, und friedlichen Geistes, einer schicklichen Bescheidenheit und Nüchternheit; . . . eines Menschen, der Niemanden Böses gethan, noch Unrecht; in dessen Munde kein Betrug erfunden ist, der umherzog und Gutes that, nicht nur durch sein Predigtamt, sondern er heilte auch allerlei Krankheiten unter dem Volk" (Th. Chubb, the true Gospel of Jesus Christ). Der berühmte französische Encyklopädist Diderot sagte einst in einer glänzenden Abendgesellschaft zu seinen gelehrten Freunden, daß er es bezweifle, daß sie im Stande seien eine Erzählung zu machen, welche ebenso einfach und doch zugleich so erhaben, so rührend wie die Geschichte des Leidens und Todes Jesu Christi, welche einen so starken und allgemein gefühlten Eindruck mache, und deren Einfluß nach so vielen Jahrhunderten derselbe sei. (Stier's Reden Jesu, Band VI). Der große Dichter Göthe nennt Christum den ‚Heiligen' und stellt ihn als Vorbild der Menschen dar. Ein anderer deutscher Dichter sagt über Jesus:

„Er ist der reinste unter den Mächtigen und der Mächtigste unter den Reinen, der mit seiner durchstochenen Hand Reiche aus der Angel und den Strom der Jahrhunderte aus dem Bette hob, und noch fortgebietet den Zeiten.“ (Jean Paul, ‚Ueber den Gott in der Geschichte und im Leben). Selbst David Fr. Strauß, einer der schärfsten und begabtesten Kritiker, schreibt in einer Abhandlung: „In Jesus erwies die Idee, welche er zuerst in die Menschheit einführte, das Bewußtsein der wesentlichen Einheit des wahrhaft Menschlichen mit dem Göttlichen, eine solche Allgewalt, daß davon sein ganzes Leben gleichmäßig und bis zum Verschwinden jeder bemerkbaren Trübung durchdrungen und verklärt war.“ (Ueber Vergängliches und Bleibendes im Christenthum). In seinem neuen ‚Leben Jesu‘ sagt er: „In allen jenen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen, man denke nur an einen Paulus, Augustin, Luther, bleiben die Narben davon für alle Zeit und etwas Hartes, Herbes, Düsteres haftet ihnen lebenslänglich an; wovon sich bei Jesu keine Spur findet. Jesus erscheint als eine schöne Natur von Hause aus, die sich nur aus sich selbst zu entfalten, sich ihrer selbst immer klarer bewußt, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte.“ Renan, der französische Orientalist, welcher das Leben Jesu von einem pantheistischen Naturalismus aus betrachtete, nennt Jesum in seinem ‚Leben Jesu‘ den „unvergleichlichen Menschen“, dem das allgemeine Bewußtsein mit Recht den Titel Sohn Gottes beilege, weil er der größeste unter allen Menschenkindern sei, der nie übertroffen werden wird. Keim, ebenfalls der freien, kritischen Richtung angehörend, giebt in seinem ‚geschichtlichen Christus‘, die Sündlosigkeit und sittliche Vollkommenheit zu. Sein Lehrer Bruno Bauer, der bedeutendste unter den modernen Gegnern des Bibelglaubens, gelangt am Schlusse seiner langjährigen kritischen Forschungen zu der Ueberzeugung, daß die Person Christi ein großes Geheimniß in der Geschichte bleibe, und daß die ganze weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums an Christi Person hänge.

Wir suchten nun vom Leben Jesu nicht ein dogmatisch construirtes, sondern ein rein historisches Bild zu gewinnen, um unser Heil auf einen geschichtlich bezeugten Lebensgrund zu gründen und

uns vom Glauben an seine Person zum Glauben an seine Lehre leiten zu lassen. Es tritt daher die große Frage: „Wie dünket euch um Christo, weß Sohn ist er?“ wiederum wie zu Anfang dieser Betrachtung an uns heran. Antwortet man mit dem Rationalismus: ‚Jesus war zwar nur ein Mensch, aber der Idealmensch‘, so steht er als eine absolute und unerklärliche Ausnahme und darum nicht minder als ein Wunder in der Welt da, denn es bleibt eine unumstößliche, auf der Gesammterfahrung der Menschheit beruhende Wahrheit: ‚Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch‘. Außerdem entsteht dann die Frage, wie es denn einem Idealmenschen möglich sei nicht allein auf die Sündlosigkeit, sondern auch (siehe Selbstzeugnisse Jesu für seine Gottheit § 42) unzweideutig Anspruch auf die Gottheit zu machen, während er doch ein bloßer Mensch ist. Es ist dies eine moralische Unmöglichkeit. Der Rationalismus geräth, er mag sich wenden wie er will, mit seiner Auffassung in unauflösliche Schwierigkeiten; da er mit seiner Behauptung in das Leben Jesu unversöhnliche Gegensätze von Schein und Wesen, oder genau genommen von Lüge und Wahrheit bringt, und sich offenbar selbst widerspricht. Antwortet man aber mit dem Doketismus, Jesus war kein wirklicher Mensch, so tritt diesem Scepticismus im Leben Jesu und in der Menge von nüchternen Zeugen eine solche Realität entgegen, daß ihm alle und jede historische Begründung entzogen wird, und sich diese Auffassung als ein bloßes Hirngespinnst erweist.

Andere wollen aber der Schwierigkeit dadurch entgehen, daß sie die Sündlosigkeit Jesu leugnen, indem sie sagen, das Leben Jesu habe erst nach seinem Tode für die Evangelisten eine solche ideale Bedeutung erhalten, so daß sie dann von ihrer überaus großen Liebe und Anhänglichkeit getrieben dasselbe als ein so reines und vollkommenes darstellten. Haben die Evangelisten nicht wirklich Alles geschaut, was sie uns von Jesu Leben erzählen, so finden wir nirgends eine Erklärung dafür, was diese ungebildeten Leute befähigte das Leben auf eine so ideale Weise aufzufassen und zu beschreiben, daß selbst die größten und besten Schriftsteller des klassischen Alterthums weit hinter ihnen zurückbleiben mit allen ihren Sittenlehren. Ganz wahr sagt Parker: „Um einen Jesus zu fälschen, müßte man selbst ein Jesus sein.“ Diesen schlichten

jüdischen Evangelisten ein solches unübertreffliches Meisterwerk zuzutrauen, ein nie zuvor geahntes Urbild aller geistigen und moralischen Vollkommenheit erfunden zu haben und die sittliche Vollkommenheit Jesu auf diese seine Geschichtschreiber übertragen zu wollen, ist eine solche Ungereimtheit, daß sie keiner weiteren Widerlegung bedarf. „So wenig, als der beschränkte Geist des Menschen die Gottesidee hätte erzeugen können, welche nur aus der Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen abgeleitet werden kann, ebenso wenig hätte aus dem Selbstbewußtsein der sündhaften Menschheit die Idee eines solchen Christus hervorgehen können; sondern sie ist eben auch ein Zeugniß von dem Eindruck, welches das Leben eines solchen Christus zurückgelassen, der Selbstoffenbarung Christi, wie sie vermittelst der Bruchstücke der geschichtlichen Ueberlieferung von ihm und des Fortwirkens seines Geistes, welcher diese Bruchstücke beseelt und ein Ganzes in denselben erkennen läßt, durch alle Jahrhunderte hindurch fortgeht". (Neander, Leben Jesu).

Die Leugnung der Sündlosigkeit Christi ist zugleich eine Leugnung seines moralischen Charakters, sein Selbstzeugniß von seiner Sündlosigkeit wäre dann nichts als eine gotteslästerliche Selbstüberhebung, oder eine wahnsinnige Selbsttäuschung. Solches annehmen zu wollen, hieße Wahrheit und Sittlichkeit aus der Welt verweisen; denn wenn Jesus nicht die Wahrheit gesprochen, ja die personifizirte Wahrheit nicht selbst ist, so giebt es überhaupt keine Wahrheit und Sittlichkeit.

Nicht nur mit den biblischen Zeugnissen, sondern mit denjenigen des Christenthums insgesammt, kommt man bei der Leugnung der Sündlosigkeit Jesu in unauflöslichen Conflict. Die Welt hat sich verändert und diese Veränderung führt sich, wenn man der Sache auf den Grund geht, auf Christum zurück. Die großen Resultate, welche das Christenthum in der Welt errungen, gründen sich vor Allem auf den Glauben an seine Person. Es ist nun ein allgemein bekanntes Naturgesetz, daß ein Strom nicht höher steigen kann als seine Quelle liegt, sollte nun dieser die Welt verjüngende und das Leben verklärende Strom einer unreinen, oder einer solchen Quelle entsprungen sein, die keine höhere Lage als alle andern Quellen hat, so wäre es ganz unerklärlich und gegen die gewöhnlichen Naturgesetze, daß er eine solche alle andern Gewässer

übersteigende Höhe erreichte. Es wäre ein außerordentlicher Erfolg da ohne die erforderliche Ursache, ein neues Leben aus einem bloßen Scheinleben, die herrlichste Wahrheit aus bloßer Einbildung geboren. In jenen segensreichen Resultaten, welche das Christenthum in der Welt bis heute aufzuweisen hat, begegnen wir dem Geiste seines Stifters; die von allem Uebel erlösende und wieder mit Gott verbindende Kraft kann nur von einem über sittlichem Uebel erhabenen göttlichen Wesen herstammen.

Vom Leben Jesu läßt sich die Sündlosigkeit Jesu ebenso wenig ablösen, wie seine Menschheit, beides zusammen bildet aber einen so einzigartigen Charakter, daß wir in der ganzen Weltgeschichte vom Fall Adams an keinen zweiten davon antreffen, so daß das Wesen, welches demselben einzig und allein zukommt, ein gottmenschliches sein muß. Dieses ist die einzig befriedigende, mit dem Schriftzeugniß übereinstimmende Erklärung und vernünftige Beurtheilung des sündlosen Menschensohnes Jesu, des Centralwunders der Geschichte. „Er war die wahre Schechinah und glänzte in aller seiner Herrlichkeit, nicht vor der Menge und den ungläubigen Pharisäern und Schriftgelehrten, wohl aber wenn er allein war mit seinem himmlischen Vater, oder in dunkler Nacht auf den Wogen des Meeres wandelte, den Sturm beruhigend und den Glauben seiner furchtsamen Jünger stärkend, oder als er auf dem Berge der Verklärung vor seinen drei Lieblingsjüngern zwischen Moses und Elias schwebte.“ (Schaff). Wie dieses gottmenschliche Leben möglich und Jesu eigenthümlich war, lehrt uns die Geschichte von seinem Eintritt in die Welt.

§ 61. Die Menschwerdung des Logos (Wortes) oder die Geburt Jesu Christi.

In der Fülle der Zeit entäußerte sich der ewige Sohn Gottes seiner Herrlichkeit und nahm in der Jungfrau Maria durch unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes die menschliche Natur an, um als Gottmensch eine vollkommene und ewige Erlösung zu stiften.

Erlösung von der Todesnacht der Sünde kann nicht durch eine bloße Lehre, oder Lebensreform, sondern muß durch eine reale,

die Todesmacht brechende Lebensoffenbarung gebracht werden, und diese erfordert wiederum eine das Göttliche und das Menschliche in sich vereinigende Persönlichkeit, eine lebenswahre Mittlers-Natur. Christus allein besaß als ‚das Wort, das in Anfang bei Gott war', Gott selbst ist, diese nothwendige Bedingung dazu, und nahm dieselbe in seiner Menschwerdung als gottmenschliche Persönlichkeit an.

Alle ungläubigen Theorien von Christi Person und Werk stimmen in der Leugnung des Wunderbaren und Uebernatürlichen in der evangelischen Geschichte überein, und substituiren dem übernatürlichen Wunder, dem sie entgehen wollen, nur ein unnatürliches Monstrum.

Wie der Naturalismus seine Stimme gegen das Uebernatürliche, gegen das Wunder erhebt, so leugnet er auch namentlich das Centralwunder der Menschwerdung Christi. Zu der schon in der Einleitung § 15 gegebenen Beweisführung für die Wirklichkeit des Wunders, machen wir nur noch auf einen Punkt aufmerksam, welcher hier bei der Frage nach unserer Erlösung von ganz besonderer Bedeutung ist, nämlich auf das religiöse Gefühl, was aber vom Naturalismus beseitigt und trotzdem er Alles erklären will, nicht erklärt, sondern nur geleugnet wird. Es ist dasselbe eine universelle, unbestreitbare Thatsache, „welche auf die Geschichte am meisten eingewirkt, das Geschlecht tief beunruhigt und aufgeregt hat, nicht wie ein vorübergehendes Wehen, das die Wogen kräuselt, sondern wie das geheimnißvolle Gesetz, welches jeden Tag den ganzen Ocean in Bewegung setzt." Die denkende Menschheit, zu allen Zeiten von einem unzerstörbaren Sehnen nach dem, was ewig ist, getrieben, schwingt sich immer und immer wieder über die Grenzen dieses Sichtbaren hinaus, um ihren Gott zu suchen. Außer der auf die Gottesoffenbarung in Christo begründeten Religion ist es keinem System gelungen, noch wird es jemals einem gelingen dieser Sehnsucht eine volle Befriedigung zu gewähren. „Man kann das menschliche Geschlecht zu allen Zeiten und an allen Orten fragen, in allen Zuständen der Gesellschaft, auf allen Stufen der Civilisation, überall wird man finden, daß es aus freien Stücken an Thatsachen glaubt, an Ursachen außer dieser sichtbaren Welt, der lebendigen Maschine, die man Natur nennt." (Guizot, Méditation sur la nature p. 95.)

Der Theismus giebt zwar eine übernatürliche Weltordnung

zu, sollte demnach folgerichtig das Wunder und den übernatürlichen Ursprung des Christenthums anerkennen, statt dessen behauptet er die Unmöglichkeit des Wunders, sich auf die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze berufend. Nach dieser Anschauung wäre Gott von den Naturgesetzen beschränkt, der Schöpfer in die Schöpfung eingeschlossen, und die überweltliche Ordnung würde dadurch bedeutungslos. Man hat hier daher nur zwischen der Unwandelbarkeit einer pantheistischen Naturnothwendigkeit und der lebendigen, wahrhaft überweltlichen Gottesordnung, zwischen dem unbewußten, ohnmächtigen Weltgott und dem überweltlichen, wunderthätigen Gott zu wählen.

Das Uebernatürliche, sagen Andere, sei in der Religion des Evangeliums überhaupt ein gleichgültiges Element, dasselbe habe für den christlichen Glauben keine solche Bedeutung, daß man nicht die Wunder preisgeben könne, ohne deßhalb das Christenthum und den christlichen Glauben aufgeben zu müssen. So viel ist gewiß, daß eine solche Meinung sich nicht auf das Schriftwort berufen kann; sondern vielmehr mit dem Sinn und Geist desselben überall in Widerspruch geräth, und ebenso klar ist es, daß wer obige Behauptung festhält und sie consequent durchführt endlich beim Pantheismus und Materialismus, bei der consequentesten Leugnung alles Uebernatürlichen anlangen muß. Das Christenthum beruht vielmehr auf der geschichtlichen Thatsache des übernatürlichen Eingreifens der göttlichen Liebe zur Rettung einer verlornen Welt. „Gott in der Geschichte, der freie Gott, der Gott der Liebe, welcher der Gott des Gewissens und des Evangeliums ist, Gott, der seinen Wiederherstellungsplan ausführt mit dem Menschen, wenn er sich unterwirft, trotz des Menschen, wenn er sich empört: das ist der große Gedanke, der die herrlichen historischen Studien, den höchsten literarischen Ruhm unseres Jahrhunderts begeistern muß. Das Leben Jesu nimmt darin die Centralstelle ein, als das Hauptereigniß, auf welches in den vorhergehenden Zeiten Alles hinzielte, und von welchem in den neueren Zeiten Alles ausgeht.“ (Pressensé, Jesus Christus).

Das Wunder der Menschwerdung wird andererseits vom theologischen Standpunkt aus bestritten, indem man dasselbe mit dem Wesen Gottes für unvereinbar erklärt. So wurde unter Anderem

eingewandt, daß es mit der Unwandelbarkeit Gottes unvereinbar sei irgend eine Selbstbeschränkung Gottes anzunehmen, Gott könne nicht zugleich Schöpfer und Geschöpf sein. Man glaubte daher Jesum nur als eine vom Logos im höchsten Grade inspirirte Persönlichkeit ansehen zu müssen, oder der Logos habe sich mit einem wunderbar erzeugten Menschen, Jesus genannt, allmälig vereinigt. Die historische Erscheinung Christi ist aber, wie wir im vorigen Paragraph nachgewiesen haben, auf keine andere Weise vernünftig erklärbar, als daß wir in derselben einen wahren gottmenschlichen Charakter anerkennen. Verstehen wir nun das Wie dieser Vereinigung nicht, so sind wir deßwegen nicht berechtigt den einen oder andern Charakter zu leugnen. „Man muß Gott zugestehen,“ sagt der große Augustin, „daß er etwas thun kann, was wir nicht erforschen können.“ Daß ‚das Wort Fleisch ward‘, und daß das Ich des Jesus auf Erden dasselbe Ich ist, das zuvor in der Herrlichkeit bei dem Vater war, ist ausdrückliche Lehre der Schrift. Christus sagt daher: „Ich und der Vater sind eins;“ „wer mich siehet, der siehet den Vater.“ Wann sollte man sich die persönliche Einigung des Logos mit Jesus als erreicht denken? etwa erst nach dem durch den Opfertod Jesu vollendeten Gehorsam? wie stände es dann aber mit dem Verdienst des Todes Jesu? „In keiner Weise wird es sich mit den Aussprüchen Christi und mit der Anschauung der Apostel vereinigen lassen, daß das irdische Leben Jesu ein Prozeß der allmäligen Ineinsbildung des vom Heiligen Geiste erzeugten Menschen Jesus und des ewigen Logos gewesen, bis dieser Prozeß in der Auferstehung zu seinem Ziele, nämlich zur persönlichen Einheit beider, zur Identität ihres Selbstbewußtseins gekommen sei.“ (Geß, Lehre v. d. Person Christi p. 290). Die Unwandelbarkeit Gottes schließt nicht Lebensbewegung nach Innen oder Außen, sondern nur solche Veränderung aus, wodurch das Wesen oder der Wille Gottes mit sich selbst in Widerspruch gerathen würde. Ein Gott ohne Bewegung kann unmöglich der Gott der Offenbarung sein. „Als der Dreieinige ist Gott seinem ewigen Wesen nach der sich von sich selbst Unterscheidende, und daher ist in seinem ewigen Wesen die Möglichkeit begründet, daß er sich auch in der Zeit in den Unterschied von sich selbst begeben, d. h. den Unterschied des überzeitlich-ewigen und des innerzeitlichen Seins in sich aufnehmen

kann.“ (Ebrard). Sehr schön sagt der Kirchenvater Hilarius über die Menschwerdung des Logos: „Die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt, sowie sie an sich sind, schließen einander freilich aus: Wie wird also ihre Einigung möglich? Antwort: Die Annahme des Einen kann nur geschehen durch Entäußerung des Anderen. Aber derjenige, welcher sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen hat, ist doch kein Anderer und kein Verschiedener. Entäußerung einer Gestalt ist nicht Vernichtung ihres Wesens. Eben damit diese verhindert werde, geht die Entäußerung nur so weit, daß die Knechtsgestalt herauskommt.“ Zudem ist bei der Menschwerdung des Logos nicht zu übersehen, daß das Göttliche nicht in einem absoluten Gegensatz gegen das Menschliche steht, da ja der Mensch nach Gottes Ebenbild erschaffen, der Erstling ist unter der irdischrn Kreatur Gottes.

Vom historischen Standpunkt aus suchte man die Menschwerdung Christi als eine von den heidnischen Mythologien entlehnte darzustellen. So wurde schon behauptet Johannes habe seine Lehre vom ‚Wort‘ vom Juden Philo genommen, doch findet hier ein so bestimmter Gegensatz statt, daß jene Behauptung grundlos ist. Die historischen Thatsachen verwandeln sich bei Philo in eine Allegorie für allgemeine Gedanken und Ideen; bei ihm besteht eine große Kluft zwischen ‚Wort‘ und ‚Fleisch‘, das Fleisch ist ihm ein Kerker des Geistes und nur durch Ertödtung der Sinnlichkeit kann der Denker mit der göttlichen Vernunft vereinigt werden. Bei Johannes dagegen tönt die frohe Botschaft uns entgegen: „Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns“ (Joh. 1, 14), der Leib wird ein Tempel Gottes, und so die Vereinigung von Wort und Fleisch gerade als ein Werk der höchsten Vernunft und Ziel der Geschichte dargestellt. Findet sich in Mythen anderer Religionen Aehnliches, daß Götter Menschen wurden, so sind diese insofern eine Bestätigung der biblischen Geschichte von der Geburt Christi, als sie einen Beweis liefern von dem tiefen Bedürfniß und von der Sehnsucht nach einer solchen Verbindung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, wie sie derselben zu ihrer Wiederherstellung bedarf. Zwischen der evangelischen Geschichte selbst und jenen aus der Sehnsucht des Geistes hervorgegangenen und durch die Phantasie erzeugten Mythen besteht jedoch ein großer Unterschied;

bei jener wird die Wirkung der göttlichen Allmacht bei der Zeugung als eine unmittelbar schöpferische bezeichnet, während in den Mythen die göttliche Causalität der natürlichen untergeordnet, das Göttliche in das Gebiet der bloßen Naturerscheinung herabgezogen wird.

Die Hauptschwierigkeit zur Lösung des tiefen Problems, ‚Gott geoffenbaret im Fleisch' entsteht hauptsächlich aus der Voraussetzung, daß das Wort, welches im Anfang bei Gott war in der absoluten Unendlichkeit und Herrlichkeit seines göttlichen Wesens sich mit einem durch den Heiligen Geist erzeugten Menschen zu einer Person vereinigt habe, als ob die Menschwerdung Christi ohne Entäußerung des ewigen Sohnes stattgefunden hätte; es liegt aber in dem Begriff der Menschwerdung die Entäußerung von selbst begründet und ist im Worte Gottes deutlich gelehrt. Obwohl wir den tiefen Sinn jenes paulinischen Wortes von der Entäußerung Christi (Ph. 2, 6. 7) nicht vollkommen zu ergründen vermögen, so geht doch soviel klar daraus hervor, daß Christus die Gottesgestalt, den gottgleichen Stand, seine unbeschränkte Souverainität und Herrlichkeit, welche er von Ewigkeit her besaß, mit der menschlichen Existenzweise und Knechtsgestalt vertauschte, als er Mensch wurde. Gerade darin liegt die unergründliche Liebe des Vaters, daß er seinen Sohn dahingab (Joh. 3, 16), und die unendliche Liebe des Sohnes, daß er vom Vater ausgegangen und vom Himmel herabgekommen (Joh. 16, 28; 6, 38), sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm. „Die Knechtsgestalt ist der Gottesgestalt entgegengesetzt, und Gott gleich sein oder wie Gott sein in Herrlichkeit, Ehre und Verehrung ist im Gegensatz zu dem niedrigen Stand eines Menschen. In diesem Zustand ward er (der Sohn Gottes) Fleisch, gesandt in der Gestalt des sündlichen Fleisches, den Schwachheiten und Gebrechen des menschlichen Lebens unterworfen . . . .“ (Watson's Inst.)

Die Hauptfrage bleibt nun allerdings was wir unter der Herrlichkeit verstehen, welche der Sohn Gottes für die Zeit seines irdischen Wandels abgelegt hat. Nach der altlutherischen Auffassung theilte der allwissende, heilige, allmächtige, allgegenwärtige Logos diese seine Eigenschaften mit an die menschliche Natur, die er angenommen, und zwar fand diese Mittheilung sogleich bei der

Empfängniß statt; die lebendige Ineinsfassung des göttlichen und menschlichen Lebens, welche die Kirche mit dieser Erklärung anstrebte, wird aber nicht erreicht, indem das Menschliche ganz in dem Göttlichen aufgeht, eine menschliche Entwicklung wäre auf diese Weise nur noch Schein. Um diese fatalen Consequenzen zu vermeiden haben dann Einige so definirt: es seien zwar dem Menschen Jesu von der Empfängniß alle göttlichen Eigenschaften zuzuschreiben, doch habe er sich des Gebrauches derselben freiwillig enthalten. Auch nach dieser Erklärung fehlt das wahre Menschliche an Jesu und wäre es dann genau betrachtet mehre eine Entäußerung der menschlichen, als der göttlichen Natur Christi.

Um das göttliche Wesen und Wirken Christi und die echt menschliche Entwicklung Jesu gleichmäßig zu wahren, sagten die reformirten Theologen, als Logos oder Gottessohn sei Jesus auf Erden allwissend, heilig, selig, der allmächtige, allgegenwärtige Träger der Welt gewesen; als Mensch dagegen habe er sich zu derselben Zeit entwickelt vom Nichtwissen zum Wissen, habe in menschlicher Weise Gehorsam gelernt, sei auf diesen oder jenen Ort beschränkt gewesen u. s. w.; beiderlei Lebensentwicklung aber sei die Lebensentwicklung ein und derselben Person und dieses Leben somit ein gottmenschliches gewesen. Durch diese Auffassung ist zwar die Gottheit und Menschheit in Christi Person vollkommen gewahrt, dabei aber durch dieses Auseinanderhalten und Nebeneinander vom Göttlichen und Menschlichen die wahre Einheit, das lebendige Ineinandersein so gefährdet, daß Nast mit Recht sagt, daß eine solche Auffassung schwer vom alten Nestorianismus zu unterscheiden sei [1]. Von einer solchen Trennung der Eigenschaften des gottmenschlichen Mittlers weiß das neue Testament nichts, wosonst den beiden Naturen ihre ihnen eigenthümlichen Prädikate und Werke jedesmal besonders zugeschrieben wären. Jegliche Scheidung des auf Erden redenden Sohnes in zwei Ich, wovon das Eine der erhabene Logos und das Andere der niedrige Jesus wäre, wird vielmehr durch klare Schriftzeugnisse zurückgewiesen. In beiden Systemen beschränkt sich die Entäußerung Christi mehr auf seine gottgleiche Gestalt, als auf seine Alles überragende Souverainität und göttlichen Hoheitsrechte, d. h. auf seinen Stand, indem nach jener Auffassung

[1] Siehe Nast's Comm. p. 9.

im Menschen Jesus alle göttlichen Eigenschaften von Anfang an vorhanden waren. Die meisten neueren schriftgläubigen Theologen suchen auf Grund des Schriftwortes: ‚Das Wort ward Fleisch' die Entäußerung Christi so darzustellen, daß dadurch eine lebendigere, naturgemäßere Auffassung und ein tieferes Verständniß des gottmenschlichen Charakters Christi ermöglicht wird. „Wir sollen aber die Menschwerdung und den Begriff des Mittlers im Ernste nehmen, nämlich so, daß Gott im Ernst sich in der Beschränkung der menschlichen Natur weiß, und im Ernst die Zustände der menschlichen Natur als seine eigenen durchlebt. Wir sollen uns die Gottheit als in die Menschlichkeit Christi eingehüllt denken." „Wir schließen aus allem diesem mit Liebner und andern kenotischen Christologen, daß wir unter der Herrlichkeit, welche der Sohn Gottes während seines Erdenlebens abgelegt oder sich entäußert hatte, nicht sein göttliches Selbstbewußtsein, nicht die Gottesfülle, so weit sie sich menschlich offenbaren konnte, verstehen dürfen (Joh. 1, 14. 16). Diese Gottesfülle hat der Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung nicht verloren, sie blieb ihm vielmehr als die unveräußerlich ihm eigene, ihn als Logos, als den Eingebornen bewährende Mitgabe vom Himmel aus dem Schooße des Vaters, jedoch so, daß er sie zu einer gottmenschlichen Herrlichkeit umsetzte [1]". Den Ausdruck ‚er entäußerte sich selbst, leerte sich aus', nennt Watson in einer seiner Predigten einen eigenthümlichen, unerklärbaren. „Die besondere Gegenwart des Sohnes Gottes mag in einer obscuren Weise geoffenbaret worden sein, während er im Fleisch war, bis er zurückkehrte zu der Herrlichkeit, welche er beim Vater hatte, ehe die Welt war. Er stieg herab von den himmlischen Höhen in die niedrigsten Bedingungen des irdischen Lebens." (Serm., vol. I, XXII). „Wenn irgend Jemand zweifelt, ob oder wie Christus sich entleerte, so wird das Wort ihm genügen: ‚und nahm Knechtsgestalt an', und wenn Jemand weiter frägt, wie er Knechtsgestalt annahm, so hat er des Apostels Erklärung: ‚ward gleich wie ein anderer Mensch', und schon durch seine Entäußerung in Knechtsgestalt seiend, erniedrigte er sich selbst, indem er gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz." (Watson's Inst. part. II, p. 217). Aus diesem geht deutlich hervor, daß

[1] Siehe Nast's Einleitung in d. n. Testament.

auch Watson unter der Herrlichkeit, deren Jesus sich entäußerte, nicht nur die göttliche Gestalt, sondern auch den göttlichen Stand, die göttlichen Hoheitsrechte, d. h. den unumschränkten Gebrauch derselben verstanden hat, weßhalb er von einer beschränkten, nur obscuren Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes redet und es betont, daß er in Knechtsgestalt erschienen, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen, und seine Herrlichkeit nur insoweit zu offenbaren, als es das Mittleramt nothwendig erforderte und die Knechtsgestalt es zuließ. In ähnlichem Sinn und besonders das letztere Moment hervorhebend, drücken sich unter Anderem über die Entäußerung Christi Andreä und Chemnitz folgendermaßen aus: „Ein Anderes ist es die Majestät haben und ein Anderes derselben gebrauchen, denn diese Majestät nicht gebrauchen, trennt die Person nicht, aber sie nicht haben, das trennt die Person." „Das heißt Entäußerung, daß die göttliche Natur, welche leibhaftig in Christo wohnte, ihre Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt in der angenommenen menschlichen Natur und durch diese zu der Zeit nicht hat völlig und öffentlich gebrauchen oder beweisen, noch leuchten lassen wollen, sondern gleichsam heimlich und verborgen gehalten." Aehnlich lauten die Bestimmungen der Concordienformel. „Wir folgen daher dem Apostel Paulus," sagt Martensen, „welcher sich die Menschwerdung Gottes als eine Selbstentäußerung des göttlichen Logos vorstellt, die sich zunächst als eine Selbsterniedrigung zeigt (Phil. 2, 5—8). Wie man auch die streitigen Worte ‚er hielt es nicht für einen Raub' erklären mag, so ist doch dieses der klare Gedanke des Apostels, daß, obgleich der ewige Logos auf göttliche Weise existirte, erniedrigte er sich dazu, auf menschliche Weise zu existiren. Nicht die Eigenschaften der göttlichen Natur in ihrer unbeschränkten Weltunendlichkeit, sondern die göttlichen Eigenschaften in die Eigenschaften der menschlichen Natur eingebildet, sollen wir in Christo sehen." „Statt der Allgegenwart tritt hier die selige Gegenwart ein, in welcher der Gottmensch zeugt: ‚Wer mich siehet, siehet den Vater'; an die Stelle der Allwissenheit tritt die gottmenschliche Weisheit, welche den Unmündigen die Geheimnisse des Himmelreichs offenbart; an die Stelle der weltschöpferischen Allmacht tritt die weltüberwindende und weltvollendende Macht, die unendliche Kraftfülle der Liebe und Heiligkeit, in

welcher der Gottmensch zeugt: ‚Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden‘.“ Nicht als ob hier ausgesprochen wäre, daß die göttlichen Eigenschaften bei der Menschwerdung Christi abgelegt seien, sondern, daß diese sich auf beschränkte, gottmenschliche Weise offenbaren. „Christus beschloß aus eigenem göttlichen Willen die persönliche Allmacht nicht (völlig) auszuüben, zwischen seiner Menschwerdung und Kreuzigung; ebenso hinsichtlich jener Allwissenheit. Dieser Entschluß war ein Theil von seiner Entäußerung (κένωσις). Weit davon entfernt, Anstoß daran zu nehmen, sind die Betrachtungen, welche uns solche Schriftsteller an die Hand geben, uns vielmehr von dem größten Werth, wenn wir Jesum als unser Vorbild ansehen.“ (Bickersteth, Fels der Ewigkeit). Sehr treffend bemerkt Sartorius: „So wenig als das menschliche Auge, welches Himmel und Erde mit den Strahlen seines Lichtes umfaßt, sich nicht seiner Sehkraft entäußert, wenn es sich ins Dunkel begiebt, oder das Augenlied schließt, so wenig war dies der Fall, als der Sohn Gottes sich ins menschliche Dunkel begab und sein allumfassendes Auge senkte.“ Wir dürfen das Nichtvorhandensein mit dem Nichtanwenden nicht verwechseln. So sagt z. B. der Psalmist von Gott: ‚Er ließ nicht seinen ganzen Zorn gehen‘ (Ps. 78, 38). Daher die Ansicht von einer selbst beschränkenden Allmacht nicht schriftwidrig ist. „Eine solche Kenose“ (Entäußerung), sagt Luthardt, „welche nur auf die geschichtliche Weltstellung des Sohnes bezogen wird, ist nöthig, um ein wahres Menschenleben Jesu zu ermöglichen.“

Wenn dagegen Einige soweit gehen, wie z. B. Geß, daß sie die Entäußerung Christi bis zur Ablegung seiner göttlichen Eigenschaften und seines ewigen Sebstbewußtseins ausdehnen und es als einen Ausgang aus der Innigkeit seiner Gemeinschaft mit dem Vater bezeichnen, um es dann als menschlich sich entwickelndes zu seiner Zeit wieder anzuknüpfen (Geß, Lehre v. d. Person Christi pp. 294. 296. 304. 305), so wird dadurch das innertrinitarische Leben affizirt und sistirt, und geräth diese Auffassung in offenbaren Widerspruch mit allen Schriftstellen, welche von dem Einssein des Sohnes mit dem Vater, von seinem gleichzeitigen Sein im Himmel und auf Erden (Joh. 3, 13) und von der Gottheit Jesu überhaupt zeugen. Wir müßten dann hier ebenfalls, wie bei jener

Ansicht von einer allmäligen Ineinsbildung des Logos mit einem vom Heiligen Geist erzeugten Individuum, trotzdem Geß diese Ansicht als unhaltbar bezeichnet hat, die gleiche Frage erheben wann dieses göttliche Selbstbewußtsein bei Jesu wieder gewonnen und hergestellt worden sei und wäre es unsicher, wann dem irdischen Jesus mit Recht die göttliche Ehre der Anbetung zu Theil geworden wäre.

Der nach unserer Auffassung dargestellten Entäußerung zufolge erscheint nun die Menschwerdung Christi als eine innerhalb der göttlichen Bestimmung frei vollzogene That Christi, als eine zur Menschheit sich herablassende Anneigung derselben; so hatte dieselbe auch nicht in einem durch physische Nothwendigkeit bedingten Zeugungsprozeß ihren Grund, sondern erfolgte bei der Maria durch gläubige Hingabe an des Herrn Macht und Willen und durch die göttliche Kraftüberschattung des Heiligen Geistes. Nicht wie beim ersten Adam wurde ein schon vorhandener Leibesorganismus durch Gottes Hauch zur lebendigen Seele, sondern die Menschen-Natur Christi wurde beides nach Leib und Seele aus dem Fleisch und Blut der Jungfrau Maria von Grund aus durch die Kraft des Heiligen Geistes erzeugt. Das Fleisch bildet in unserm gegenwärtigen gefallenen Zustand durch das demselben inwohnende natürliche Verderben allerdings den Boden, aus welchem das sündliche Leben sproßt, doch blieb Jesus von dieser uns angebornen Unreinigkeit der Erbsünde frei, da dieselbe durch die Kraft des Heiligen Geistes bei der Empfängniß von dem Menschheitskeim hinweggenommen wurde, weßhalb das von ihr Geborne, das ‚Heilige‘ genannt wurde (Luc. 1, 35). Während bei dem ersten Adam vermöge der geistigen Begabung seiner Seele die Sündlosigkeit angeboren war, so ist diese dagegen bei dem zweiten Adam wesenhafte, eingeborne Natur-Eigenthümlichkeit. Durch diesen neuen zweiten Schöpfungsakt wurde der Uebergang des Sündlichen aus der sündigen Menschheit auf Jesum verhütet, so daß er der allein Reine blieb inmitten der Unreinen. Auf diese Weise ging die Logoswesenheit ein in die organische Verbindung mit der menschlichen Leiblichkeit, bei der der Geist die grundbestimmende Lebensmacht bildet und das Fleisch sich ohne sündliche Lust dem Geiste anschließt. In Folge seiner wahren Menschennatur war Christus leidens- und versuchungsfähig. Die

Versuchung konnte zwar bei Jesus nicht aus seinem eignen Selbst als innerlich wirkende Sündenlust kommen, sondern mußte von Außen, aber mit um so größerer Macht an ihn herantreten. Die menschliche Seele Christi hätte sich in ihrer durch die Eindrücke von Außen herbeigeführten Erregtheit und Beschwertheit der Obhut des Heiligen Geistes entwinden können, durch den stetigen Gehorsam aber kam es bei der ganzen menschlichen Entwicklung Jesu zu keiner Sünde und ging er aus jeder Versuchung unberührt von der Sünde hervor. Durch die Annahme einer leidensfähigen, der Sünde und dem Tode zugänglichen Natur, durch das Eingehen in alle Versuchung und Anfechtung wurde Christus in allen Dingen, die Sünde ausgenommen, seinen Brüdern gleich, doch ist seine Leiblichkeit von der göttlichen Geistigkeit so lebenskräftig durchdrungen, daß in Jesus zugleich die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte und er nicht aufhörte Gott zu sein. „Wir haben hier die ganze Gottheit; sie ist uns nicht bloß geoffenbaret, sie ist Fleisch geworden und wir erblicken ihre Herrlichkeit wie in einem Spiegel, aus dem sie zurückstrahlt in unsere Seele, als ob die Seele selbst ein zweiter Spiegel wäre um das göttliche Ebenbild im Angesichte Jesu aufzunehmen" (Turnbull, Christ in History, or the Central Power). Im zweiten Adam findet das Himmlische und Irdische, das Unsichtbare und Sichtbare ihren Alles zusammenfassenden Abschluß.

Manche sind in der Lehre von der Nothwendigkeit der Menschwerdung Christi soweit gegangen, daß sie annahmen der Logos hätte auch ohne das Eintreten der Sünde zu irgend einer Zeit einmal Mensch werden müssen, nur nicht in leidender Gestalt, um die Menschheit auf ihrem organischen Lebensgrunde im Logos geschichtlich zusammenzufassen und zu vollenden. Diese Speculation entbehrt jedoch einer direkten Schriftbegründung, da die Schrift nichts sagt von dem, was geschehen wäre, wenn der Sündenfall nicht stattgefunden hätte.

§ 62. Von der Einheit des gottmenschlichen Charakters Christi oder von der Vereinigung beider Naturen zu einer Person.

Bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes sind nicht zwei schon vorhandene Naturen mit einander verbunden worden, sondern

der Logos (das Wort) nahm menschliche Existenzform an, so daß nun in Jesu nicht zwei verschiedene Theile neben einander bestehen, noch mit einander vermischt wurden, sondern daß die Gottheit und Menschheit Christi in lebendiger, organischer Verbindung unzertrennlich zu einer Person vereinigt ist. (Glaubsart. II).

Nachdem wir schon bei der Lehre von der Dreieinigkeit die Gottheit Christi aus der Schrift dargethan haben, so sind wir auf dem Wege geschichtlicher Betrachtung des Lebens Jesu nicht nur von seiner wahren Menschheit, sondern auch von seinem gottmenschlichen Charakter überzeugt worden; worin zugleich die Einheit seiner Person ausgesprochen ist. Frägt man nun nach der Art und Weise dieser Vereinigung der Gottheit und Menschheit Christi zur Einheit der Person, so giebt uns die Schrift zwar Thatsachen als unzweideutige Beweise für diese Vereinigung, aber keine Erklärung über das Wie derselben und wohl mit gutem Grund, da solche Erkenntniß uns zu hoch ist. Vermag doch keine Wissenschaft die wunderbare Verbindung von Leib und Seele zur persönlichen Einheit ihrem innersten, tiefsten Wesen nach zu erklären, obwohl die unleugbare Thatsache hier wie dort vor uns steht, um wie viel weniger sind wir demnach im Stande, diese Vereinigung der über dem menschlichen Wesen so hoch erhabenen göttlichen mit der unter ihr stehenden, geschöpflichen, menschlichen Natur zu verstehen. Schon Athanasius sagte gegen Apollinaris, daß der wahre Christus nicht von dem menschlichen Verstande construirt werden könne und hielt dafür, daß unser Verstand durchaus unvermögend sei, die Art und Weise einer persönlichen Einheit Gottes und des Menschen sich vorzustellen. Auch Watson versucht es in seinem ‚Theol. Inst.' nicht zu erklären, sondern begnügt sich einfach mit der auf das Schriftzeugniß begründeten Thatsache von der Vereinigung beider Naturen in Christo zu einer Person. Hier heißt es daher glauben im vollen Sinne des Wortes, daß das Wort Fleisch ward. Wenn dieser Grund im Glauben festgelegt ist, dann erscheint uns das Wesen und Leben Jesu im Einzelnen wie im Ganzen in seiner ewigen Wahrheit und göttlichen Größe, vor welcher alle lästigen und irreführenden Zweifel verstummen müssen. „Hat die Vernunft Grenzen und Schwierigkeiten, so hat doch das Herz keine. Nein, dies große Geheimniß hat alle andern Schwierigkeiten gelöst, womit

das Herz lange gekämpft hat in Finsterniß und Trauer" (Turnbull). In diesem gottseligen Geheimniß ‚Gott geoffenbaret im Fleisch' findet das tiefste, innerste Bedürfniß nach einem Mittler zwischen Gott und den Menschen seine volle Befriedigung. „Wenn wir in unsern Speculationen hinsichtlich der Person Christi," sagt Dr. Hill, „weder das Eine aus dem Auge verlieren, daß beide Naturen klar im Worte Gottes geoffenbaret sind, noch dasjenige vergessen, was wir nicht verstehen können, nämlich die Einheit zwischen beiden, was in der Offenbarung über die beiden Naturen nothwendig eingeschlossen ist, so werden wir im Charakter des Messias eine dem Zweck seines Kommens entsprechende Vollkommenheit und Beschaffenheit wahrnehmen, und haben dann guten Grund zu glauben, daß wir die Schrift richtig verstanden und ausgelegt haben."

Die christliche Kirche suchte von Anfang an in ihren christologischen Forschungen vom Begriff des Mittlers aus die Herrlichkeit des Eingebornen zu verstehen. Das Hauptinteresse, welches sie dabei verfolgte, war weniger das Geheimniß der Vereinigung zu erklären, als den biblischen Gehalt von der Lehre über die Person Christi gegen alle Häresien zu wahren und zu vertheidigen. Wenn auch diese verschiedenen kirchlichen Bestimmungen nicht im Stande sind dieses gottselige Geheimniß dem Verstande völlig begreiflich zu machen, so steht dasselbe doch dem Herzen, welches es als eine Heilswahrheit aufnimmt, als eine Thatsache fest, und wird die Wahrheit derselben ihm in dem Grade köstlicher, je lebendiger und voller die Menschwerdung aufgefaßt wird. Das Grundbestimmende der Persönlichkeit Christi ist das unauflösliche Eingefaßtsein des unerschaffenen Gottesbildes in das erschaffene. Die Schrift setzt nirgends ein besonderes persönlich-menschliches Princip neben das Göttliche, denn die Kräfte der ewigen Gottheit offenbarten sich in Christo nicht neben, sondern in den Kräften seiner Menschheit, darin daß seine menschlichen Kräfte über die depravirte Menschennatur hinausgehende Kräfte waren. Göttliche Natur wird von Jesus ausgesagt, sofern er der in die Zeitform eingegangene ewige Sohn Gottes ist und das Wesen Gottes wiewohl in endlicher Erscheinungsform besitzt; menschliche Natur wird ihm zugeschrieben, wiefern er menschliche Existenzform angenommen hat. So verhält sich die göttliche Natur zur menschlichen wie das Wesen zur Existenzform. Die Vereinigung

beider Naturen in der Einheit der Person muß als eine vom ersten Augenblick der Empfängniß und Geburt Christi an vorhandene vorausgesetzt und zugleich als eine mit der Entwicklung der Person des Menschensohnes sich fortsetzende gedacht werden, so daß die göttliche nie die menschliche, und die menschliche die göttliche in keinem Augenblick verleugnet. „Daß das Band zwischen der göttlichen und menschlichen Natur niemals zerrissen, sondern selbst in dem Zustand der tiefsten Erniedrigung im Verborgenen dagewesen ist, das wird dadurch offenbar, daß er aus jeder Versuchung verklärt und verherrlicht hervorging. Selbst da nicht, da er am Kreuze ausrief: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen‘, als in jenem Augenblick die Fülle der Gottheit in die verborgenen Tiefen seines Wesens zwar zurückgetreten, aber im Grunde seines Wesens doch gegenwärtig war.“ (Martensen.) Auch Zinzendorf setzte beide Naturen in voller Lebendigkeit und Kraft in und miteinander. Die Grundanschauung, auf welcher er fußte, war diejenige einer wahren lebendigen Kenosis (Entäußerung) des Logos.

Der Nestorianismus, welcher sich Christum seinem Bestand nach aus zwei Theilen bestehend denkt, als sei nur die eine Hälfte Gottessohn, die andere aber nicht, bringt es bloß zu einer Verbindung und nicht zu einer Vereinigung, nur zu einer Inwohnung und nicht zu einer Fleischwerdung des Logos. Wenn Schleiermacher den Ausdruck ‚Natur‘ tadelt, weil er nicht für das Göttliche wie für das Menschliche zugleich passe, so giebt er dadurch immerhin einen beherzenswerthen Wink, daß man die beiden Naturen Christi nicht als zwei in mathematischer und mechanischer Weise nebeneinanderstehende Größe zu behandeln habe. Außer der Einheit zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi kommt noch die persönliche Einheit zwischen dem weltregierenden Sohn Gottes in der Trinität und dem menschgewordenen Sohn Gottes in Betracht.

Nach der Auffassung Einiger erlitt das innertrinitarische Leben durch die Menschwerdung des Sohnes eine Unterbrechung. „Das ewige Hervorströmen des herrlichen Gotteslebens des Sohnes aus dem Vater wird für die Zeit der irdischen Erniedrigung des Sohnes stille gestellt; auch ist in dieser Zeit das Bestehen der Welt im Sohne, die Erhaltung und Regierung der Welt durch den Sohn stille gestellt.“ (Geß.) „Wir dürfen getrost Alles das in des Vaters

Hände gelegt sein lassen, was der Sohn für diese Spanne Zeit nicht verwalten kann, und dürfen das Verhältniß des Sohnes zum Vater für diese Zeit wenigstens metaphysisch stille stehen lassen, während es ethisch dasselbe ist." (Liebner.) Obschon wir auch hier wie in der Trinitätslehre das innerste göttliche Wesens- und Lebensgeheimniß nie zu durchdringen im Stande sind, so läßt sich doch eine solche Veränderung, wie wir schon früher angedeutet haben, weder mit den Schriftzeugnissen von der vollkommenen Wesens- und Willenseinheit Jesu mit dem Vater, noch mit der tiefen Glaubensüberzeugung von der Fülle der Gottheit, welche in Jesu leibhaftig wohnte, nicht vereinigen. Es darf daher eine solche Auffassung von einer Sistirung des innertrinitarischen Lebens durch die Menschwerdung Christi ebenso wenig, als jene über das Schriftzeugniß hinausgehende Entäußerung, welche obiger Auffassung zu Grunde liegt, als eine schriftgemäße angesehen werden; weßhalb dieselbe auch in die kirchlichen Symbole nicht aufgenommen wurde. So sagt z. B. der Heidelberger Katechismus: „die Gottheit könne auch außerhalb ihrer angenommenen Menschheit und nichts desto weniger auch in derselben und persönlich mit ihr vereinigt bleiben." Die Menschwerdung ist nicht aus dem Zusammenhang mit der gegebenen Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens herausgerissen, sondern nur die eminente Offenbarung von dessen verborgensten Tiefen. Der Logos ist das ewige Urbild der persönlichen Kreatur in der Gottheit, deren innerste Wesensbestimmtheit in metaphysischer und ethischer Beziehung nur in einer doppelten Erscheinungsform innerhalb der Gesammtschöpfung auftritt. Von diesem Gesichtspunkt aus dürfen wir den Logos als den ewigen Menschen in der Gottheit bezeichnen und können auf diese Weise das Verhältniß der Menschwerdung des Sohnes zur ewigen, innergöttlichen Existenzform wenigstens ahnend begreifen. „Die Menschwerdung kam so nicht als ein Neues, absolut Fremdes in das Wesen und Leben des Logos, in die Gottheit überhaupt hinein, zudem ist die freie Wandlungsfähigkeit ein Attribut des absoluten Geistes in seiner Selbstherrlichkeit." Aehnlich sucht Martensen das Problem zu lösen, indem er ein Doppelleben des Logos annimmt: „Der Sohn Gottes führt in der Oekonomie des Vaters ein doppeltes Dasein, er lebt ein Doppelleben in weltschöpferischer und weltvollendender Thätigkeit. Als der

reine Gottheitslogos durchwirkt er in Alles erfüllender Gegenwart das Reich der Natur, wirkt die Voraussetzungen und Bedingungen für die Offenbarung seiner Alles vollendenden Liebe. Als Christus durchwirkt er das Reich der Gnade, die Erlösung und Vollendung, und weist zurück auf seine Präexistenz.“ Ebrard setzt bei Behandlung dieser Frage an Stelle des doppelten Seins, ein doppeltes Bewußtsein. „Der ewige Sohn Gottes bestimmte sich im ewigen Sein, indem er diesen Zeitlauf überschaut von dem und dem Punkt an als menschliches Individuum zu existiren. Dieses göttliche Wollen bildet die Basis für sein menschliches Wollen, sein ewiges Bewußtsein die Basis für sein menschliches.“ Dieses Bewußtsein nun ist ein ewiges und zeitliches, kraft dessen weiß sich der ewige Logos als den menschgewordenen und der menschgewordene Christus wußte wiederum, sobald das Erkennen in ihm erwachte sich als den erschienenen ewigen. Diese Auffassung stellt zwar die Einheit nach Analogie der gottmenschlichen Natur besser dar, macht aber das Verhältniß nicht deutlicher, denn obwohl doppeltes Selbstbewußtsein doppeltes Sein nicht absolut verneint, so schließt es dieses doch nicht absolut in sich; außerdem ist das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur Christi zur Einheit der Person nicht das gleiche, wie dasjenige vom menschgewordenen Logos zur Dreieinigkeit, denn der weltregierende Logos ist die eine und der Mensch Jesus die andere Natur.

§ 63. Schriftbeweis für die Lehre von der Person Jesu.

Zum Erweis daß unsere bisherige Darstellung von Jesu Person der Schrift entnommen, fügen wir den schon erwähnten noch andere Stellen im Zusammenhange bei.

1. Seine wahre Menschheit erhellt aus Jesu Selbstaussage von seiner Person. Christus nennt sich in den Evangelien mit Vorliebe ‚des Menschen Sohn‘ und zwar in Beziehung auf seine menschliche Erscheinung als den der Menschheit angehörenden, als den, welcher ‚Fleisch von unserm Fleisch, und Bein von unserm Bein‘ ist. Der Ausdruck deutet aber zugleich an, daß er ‚des Menschen Sohn‘ im vorzüglichsten Sinne des Wortes, der ideale Mensch ist, in dem das Urbild der Menschheit verwirklicht

erschien. Diese Auslegung ist des bestimmten Artikels wegen geboten (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), Matth. 8, 20; 12, 40; 16, 13; 20, 28; 26, 2. 24; Marc. 8, 31; 9, 31; Luc. 22, 48; Joh. 3, 14; 12, 34). Eine damit verwandte Bezeichnung ist ‚Davids Sohn', welche häufig von Christo als officieller Titel des verheißenen Messias gebraucht wird (Matth. 22, 42). Es wird die schon in diesem Titel ausgesprochene wahre Menschheit durch andere zahlreiche Aussprüche des Herrn unzweideutig bestätigt. Seine Armuth bezeichnet er als eine solche in der er nicht habe, wo er sein Haupt hinlege (Luc. 9, 58), am Kreuze rief er vor Durst schmachtend: ‚mich dürstet!' (Joh. 19, 28). Seine heilige Entrüstung über die Entweihung des Tempels (Joh. 2, 17), sein tiefer Schmerz über den Unglauben der Pharisäer und des Volkes, seine Thränen über das verblendete Jerusalem, (Marc. 8, 12; Matth. 17, 17; 23, 13. 14; Luc. 13, 34; 19, 41), sein großes Mitleid mit den Kranken (Marc 1, 41; Matth. 20, 34), seine Trauer am Grabe des Lazarus (Joh. 11, 33—38), seine Bangigkeit und sein Betrübtsein bis in den Tod, sein Angstschweiß in Gethsemane beim Herannahen seiner Leiden (Luc. 12, 50; Matth. 26, 37. 38; Luc. 22, 43. 44) sind laute Zeugnisse Jesu für seine menschliche Seele.

Zu diesen Selbstzeugnissen Jesu für seine menschliche Leiblichkeit und menschliche Weise seines Seelenlebens kommen die Zeugnisse seiner Zeitgenossen und Apostel. Das Volk hielt ihn für Josephs, für eines Zimmermanns Sohn (Luc. 4, 22; Matth. 13, 55. 56), für einen Nazarener (Joh. 1, 46), sie verwarfen sein Zeugniß von seiner Gottheit und seine Feinde legten es ihm als Gotteslästerung aus, weil sie ihn für einen bloßen Menschen hielten (Joh. 6, 42; Luc. 5, 21; Joh. 5, 18). Die Evangelisten beschreiben das Leben Jesu als ein wahrhaft menschliches, so beginnen die Synoptiker mit der geschichtlichen Entwicklung des Menschen Jesu. Während Johannes Christi Erhabenheit durch die Zeugnisse für seine Gottheit vor Allem betont, so hebt er doch seine Menschheit so entschieden hervor, daß manche Ausleger der Meinung waren, der Zweck des Johannesevangelium sei eine Widerlegung des Doketismus. Zu leugnen, daß Jesus der Christ sei, erklärt Johannes in seinem ersten Briefe als das Centrum

aller Lüge, dagegen Jesum als den in das Fleisch gekommenen Christus zu bekennen, bezeichnet er als das Kennzeichen göttlicher Lehre (1 Joh. 2, 22; 4, 2). Paulus nennt Jesum trotz dem Bewußtsein seiner Gottheit kurzweg ‚Mensch‘ (1 Tim. 2, 5; Röm. 5, 15; 1 Cor. 15, 21). Ebenso wird im Ebräerbrief dem äußern und innern Leben Jesu ganz das Gepräge der menschlichen Niedrigkeit aufgedrückt (Ebr. 2, 10. 11. 14. 15; 4, 15; 5, 1—3. 7. 8), und warnt davor, sich an der tiefen Erniedrigung des Gottessohnes nicht zu stoßen (Ebr. 2, 9—18).

2. Seine Sündlosigkeit bezeugt Christus auf direkte Weise, indem er sich seinen Feinden gegenüber frei von aller Sünde spricht (Joh. 8, 46; 10, 36), auf indirekte Weise durch seine Erklärung, daß er gekommen sei, Sünder selig zu machen (Luc. 19, 10; Matth. 18, 11), wodurch er sich über dieselben stellt, als einer der sie zu erlösen vermag; auch unterscheidet er sich von ihnen als von den Argen, welche er zur Bitte um den Heiligen Geist auffordert. Während er für das Seelenheil Anderer die größte Bekümmerniß an den Tag legt, sie zur Buße und Bekehrung auffordert (Matth. 5—8) und sie um Vergebung der Sünden zu bitten lehrt (Matth. 6, 12), so finden wir bei ihm nirgends eine solche Bekümmerniß für sein eigenes Seelenheil, noch daß er je für sich selbst um Vergebung der Sünden gebeten hätte, sondern daß er vielmehr das Recht der Sündenvergebung in Anspruch nimmt; während er in allen andern Dingen unser Vorbild ist, so macht er doch hier eine Ausnahme von Allen. Er sagt, daß er gekommen sei das Gesetz zu erfüllen (Matth. 5, 17), daß er die Wahrheit sage (Joh. 8, 45), daß er das Licht der Welt, also fleckenlos sei (Joh. 8, 12), daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben sei (Joh. 14, 6), daß er das Lösegeld bezahlt habe (Matth. 20, 28), daß wer Sünde thue, sei der Sünde Knecht, wen er aber, der Sohn, frei mache, der sei recht frei (Joh. 8, 36). Am Ende seines Erdenlebens sagt Jesus, daß er seinen Vater auf Erden verkläret und sein Werk vollendet habe (Joh. 17, 1—5). Wäre Jesus nicht sündlos gewesen, so wären diese Ausdrücke nicht nur bedeutungslos, sondern die größte Vermessenheit und Gotteslästerung.

Das Zeugniß des Vaters aus dem Himmel bei der Taufe, bei der Verklärung und bei seinem Seelenkampf in Gegenwart jener

Griechen (Matth. 3, 17; 17, 5; Marc. 1, 11; Luc. 9, 35; Joh. 12, 28), ebenso das Zeugniß seiner göttlichen Auferweckung von den Todten bestätigen die Sündlosigkeit Jesu.

Die Evangelien und apostolischen Briefe stellen das Wesen und Leben des Menschensohnes nicht nur als tadellos, sondern als vollkommen frei von jeglicher Sünde dar (Joh. 1, 9. 14. 29; 2 Cor. 5, 21; 1 Petr. 1, 19; 2, 22; Ebr. 4, 15; 7, 26—28), und indem die Evangelisten die Geburt Christi als eine übernatürliche, vom Heiligen Geist bewirkte beschreiben, sprechen sie das Bewußtsein aus, daß ihr göttlicher Meister von Anfang an sündlos, d. h. auch ohne Erbsünde sei (Luc. 1, 35).

Der sittlichen Tadellosigkeit Jesu zufolge, welche aus seinem Leben und dem Zeugniß seiner Freunde und Feinde hervorgeht, haben wir seinem Selbstzeugniß über seine Person unbedingte Autorität und vollkommene Glaubwürdigkeit zuzuschreiben.

Jenes Wort, das der Herr dem reichen Jüngling gab: „Niemand ist gut, denn der einige Gott“ (Matth. 19, 17; Marc. 10, 18; Luc. 18, 19) wird mit Unrecht als ein Zeugniß gegen seine Sündlosigkeit angewandt. Es ist dort zum richtigen Verständniß der Antwort der Charakter des Fragenden zu betrachten; er hält so viel von Menschenwürde und Kraft, daß er glaubt es bedürfe bloß des Wissens zum Vollbringen des Guten und hält Jesum für einen solchen bloß menschlichen Tugendhelden. Diese irrthümliche Ansicht weist nun Jesus mit den Worten zurück: „Was heißest du mich gut,“ wobei das du zu betonen ist, indem sein persönliches Urtheil vom Gutsein als ein bloß subjectives erklärt wird, dem die objective Gültigkeit, als einem verkehrten fehle. Nicht nach Menschenart des reichen Jünglings will Christus als gut gelobt werden, sondern nach dem Maßstab des absolut Guten, des Alleinguten, nämlich Gottes. Ebenso wenig spricht jenes Gebet Jesu: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Luc. 22, 42; Marc. 14, 36) gegen Jesu Sündlosigkeit. Es handelte sich dort nicht um einen sündlichen Gegensatz zwischen dem Willen Jesu und dem seines Vaters, nicht um Ueberwindung eines abnormen, menschlichen, verdorbenen Willens, sondern um Unterordnung seines reinen persönlichen Willens unter denjenigen seines Vaters, um Aufopferung desjenigen Willens, welcher naturgemäß und ohne Sünde vor dem

bittersten Leidenskelch erbebte. Das Haben eines eigenen Willens konnte bei Jesu nicht sündhaft sein, weil er absolut zu dem Begriff der Persönlichkeit gehört; er wäre erst dann zur wirklichen Sünde geworden, wenn der ethische Wille vom Naturwillen gefangen genommen, sich dann in Gegensatz zum göttlichen gesetzt hätte. — Bei der Reinigung des Tempels in der Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes treten uns nicht, wie manche gemeint haben, sündhaft menschliche Affecte entgegen, sondern es offenbart sich dort der heilige Eifer um des Herrn Ehre und der zukünftige Richter, der in jener symbolischen Handlung am verdorrten Feigenbaum das schreckliche Verdammungsurtheil des unbußfertigen Israel abschattete.

3. Seine Entäußerung wird überall gelehrt, wo es heißt, daß Christus den Himmel verlassen habe um auf die Erde zu kommen (Joh. 6, 33. 38. 51. 62; 13, 3. 32; 16, 28), was ein Aufgeben seiner himmlischen Herrlichkeit in sich schließt, weßhalb er den Vater bittet ihn wieder mit der früheren Klarheit zu verklären (Joh. 17, 5). In Joh. 6, 57 stellt er sein Leben in dasselbe Abhängigkeitsverhältniß zum Vater, wie seine Gläubigen zu ihm stehen, und wie diese nichts ohne ihn thun können (Joh. 15, 5), so sagt er, daß er nichts von ihm selber thun könne (Joh. 5, 19. 30), weßhalb er bei Verrichtung vieler seiner Wunder die Hülfe seines Vaters anruft und sagt, daß der in ihm bleibende Vater die Werke wirke, welche er thue (Joh. 5, 36; 8, 29; 10, 32; 11, 41; 14, 10); und führt auch seine Lehre auf den Vater zurück (Joh. 7, 16; 8, 28; 12, 49). Die Allwissenheit, welche er als Logos besitzt und ebenso seine Allgegenwart ist in dem fleischgewordenen Logos nach Maßgabe seines Berufes beschränkt, so frägt er z. B. nach dem Grabe des Lazarus (Joh. 11, 34) und weiß er die Stunde des Gerichtes nicht (Marc. 13, 32); deßhalb auch suchen ihn seine Eltern bei ihrem Festbesuch in Jerusalem (Luc. 2, 44. 45) und das Volk bei Capernaum (Joh. 6, 24) nach der Speisung der Fünftausend. In diesem Stande seiner Entäußerung sagt Jesus, daß der Vater größer sei als er (Joh. 14, 28). Paulus lehrt die Entäußerung Christi ausdrücklich in Phil. 2, 6—9, nach der Exegese der alten Dogmatiker sind es zwei gleichzeitige, nach neuerer Auslegung zwei successive Zustände, d. h. die Entäußerung ging der

Menschwerdung voran. — Hieher gehören auch 2 Cor. 8, 9; Ebr. 12, 2, wo von der Ursache der Entäußerung Christi die Rede ist.

4. Die Zeugnisse für die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur Christi sind in all den Stellen enthalten, in welchen der Menschensohn seine Gottheit ausspricht und offenbart, wie wir dieselbe in § 42 nachgewiesen haben; ebenso in allen Sätzen in denen der ganzen Person Christi etwas zugeschrieben wird, was nur einer von beiden Naturen eigentlich zukommen konnte. So bezieht sich z. B. das Leiden und Sterben Jesu wesentlich auf seine menschliche Natur, während die Herrlichkeit des Eingebornen, von der die Jünger Christi Augenzeugen waren, und das Sündenvergeben (Marc. 2, 10) seiner göttlichen zugehört. Christus nennt sich selbst des Menschen Sohn, der gekommen sei zu suchen und selig zu machen das Verlorne (Matth. 18, 11; Luc. 19, 10 ff), und sagt, daß sein Fleisch und Blut die rechte Lebensspeise sei (Joh. 6, 48. 53—57). Diese Aussprüche bezeugen sowohl die göttliche und menschliche Natur, als auch deren Einheit. Petrus verkündet in seiner Verantwortung Jesum Christum als den Fürsten des Lebens, den die Juden gekreuzigt und als das Kind Jesum, das Gott als sein Kind verklärt habe (Apg. 3, 13. 15. 26; 4, 27 = 1 Cor. 2, 8). Paulus nennt Christum ‚Gott geoffenbaret im Fleisch' (1 Tim. 3, 16), in Uebereinstimmung mit Joh. 1, 14, oder den ‚in der Gestalt des sündlichen Fleisches erschienenen und von einem Weib geborenen Sohn Gottes' (Gal. 4, 4; Röm. 8, 3; 1 Joh. 4, 2. 3). Diese Gemeinschaft beider Naturen in der Einheit der Person ist auch vom erhöhten Christus ausgesagt, wenn Petrus den gekreuzigten Christum mit dem zur Rechten der Majestät in der Höhe thronenden Christus identificirt (Apg. 2, 22. 23. 32. 33. 36; 3, 15. 21), und den von den Bauleuten verworfenen Stein als den Eckstein bezeichnet, und von ihm aussagt, daß er nun einen über alle Kreatur erhabenen Namen trägt in dem wir allein selig werden (Apg. 4, 11. 12 = Phil. 2, 9. 10).

§ 64. Geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Person Jesu Christi.

Die christliche Kirche wurde in ihrem eigenen Entwicklungsgang, namentlich aber im Kampf wider die Häretiker von ihrem frühesten Bestehen an zur tieferen Ergründung und begrifflichen Darstellung der Bibellehre von Christi Person geführt. In der Geschichte dieses Dogma lassen sich folgende vier Perioden unterscheiden:

1. Von der ersten Zeit bis auf Origenes galt als Kirchenlehre der biblische Glaube, daß der Sohn Gottes einen wahren menschlichen Leib angenommen habe, ohne daß man über die Verbindung und das Verhältniß beider Naturen wissenschaftliche Untersuchungen und Bestimmungen traf.

Die judaisirende Richtung jedoch hatte auch von der Person Christi nur beschränkte Vorstellungen, so daß sie Jesum nur zu einem Menschen machten, welcher bei der Taufe durch Mittheilung besonderer göttlicher Kräfte zum messianischen Berufe ausgerüstet wurde. Man nannte sie daher Nazaräer oder Ebioniten.[1] Die entgegengesetzte Richtung stellte sich im Gnosticismus dar, welcher das Menschliche an Jesum leugnet und seine Gottheit einseitig hervorhebt. Man fühlte, daß ein überirdischer Geist in die Geschichte eingetreten sei, das Göttliche strahlte in der Betrachtung des Lebens Christi entgegen, aber man wußte das Sinnlich-Menschliche damit nicht zu vereinigen und erklärte es daher für eine optische Täuschung. So behaupteten Marcion, Kerdon, die Manichäer und Priscilianisten Jesus habe keinen wahren menschlichen Körper, sondern nur einen Scheinkörper gehabt, oder er habe einen menschlich aussehenden Leib vom Himmel mitgebracht und sei nicht aus der Substanz der Maria, sondern nur von ihr als Mittelsperson geboren worden. So Valentinus, Apollinaris,

---

[1] Ueber die Abstammung dieses Sectennamens Ebioniten herrschten schon früh verschiedene Meinungen. Nach Epiphanius (adv. Hær. XXIX. 1) galt der Name Nazaräer allen Christen und so wäre es möglich, daß jener dasselbe bedeutet und als Spottname den meistens armen Christen galt, indem er vom hebräischen Wort אֶבְיוֹן = Armer, Gebeugter abgeleitet werden kann.

die Paulicianer u. A. Man nannte sie daher Doketen (von $\delta o \varkappa \acute{\varepsilon} \omega$ = scheinen, den Anschein haben). Clemens von Alexandrien lehrte zwar die Menschwerdung Christi, näherte sich aber dem Doketismus darin, daß er behauptete, Christus habe die menschliche Natur ohne ihre Mängel angenommen, so daß er dem Hunger und Durst, der Lust und Unlust nicht unterworfen gewesen sei und ohne den Zwang der Naturnothwendigkeit gegessen und getrunken habe. Einen Fortschritt nach der Unterscheidung beider Naturen hin, nimmt man bei Origenes wahr, wenn er sagt, daß der göttliche Logos bei seiner Menschwerdung in seinem Wesen unverändert geblieben sei und Jesum nur für das Organ der göttlichen Offenbarung des Logos hielt. Die Seele Christi sei nicht durch göttliche Bestimmung, sondern durch ihre Liebe zum Logos und beständige Richtung ihres Willens zu Gott zu dieser engen Verbindung mit dem Logos gelangt. Auf der Synode zu Nicäa (325) wurde dann durch die Bestimmung, daß der, welcher in Ewigkeit vom Vater gezeugt ist, in der Zeit von der Jungfrau Maria empfangen und geboren wurde, der Ebionismus und Doketismus gleicherweise ausgeschlossen.

2. Von Origenes bis zum Concilium zu Chalcedon (im J. 451) bildete sich die Kirchenlehre in langen und heftigen Streitigkeiten besonders mit Apollinaris, dem Jüngern (Bischof zu Laodicea ums J. 371), mit Nestorius (Presbyter zu Antiochia) und mit Eutyches (Archimandriten eines Klosters bei Konstantinopel) immer mehr aus, besonders durch Cyrillus (Bischof von Alexandrien, † 444) und Leo (Bischof von Rom 440—460). Die Aufgabe dieser Periode war den Unterschied der beiden Naturen und die Einheit der Person darzustellen. Hinsichtlich des Verhältnisses des ewigen Logos zur menschlichen Existenzform finden wir bei den ältesten Kirchenvätern (Ignatius, Justin, Clemens) noch keine ausgebildete Lehre, sie dachten sich die Menschwerdung einfach als eine Umkleidung des Logos mit einem menschlichen Körper. Erst allmälig erkannte man immer bestimmter, daß der Sohn Gottes nicht nur einen menschlichen Leib, sondern auch eine echt menschliche Seele angenommen habe. Als dann die Arianer behaupteten, der Sohn Gottes habe bloß einen menschlichen Leib ohne eine menschliche Seele angenommen, trat ihnen Athanasius mit den andern

orthodoxen Kirchenvätern entgegen. Ebenso wurde die Lehre des Apollinaris, daß Jesus zwar eine menschliche Seele, aber keinen menschlichen Geist (νοῦς) gehabt habe, aufs entschiedenste verworfen.

Heftiger wurden nun die Streitigkeiten als die Art und Weise der Vereinigung beider Naturen zur Einheit der Person zur Sprache kamen. In den ersten christlichen Jahrhunderten hielt man sich in diesen Punkten mehr an die einfachen Aussprüche der Schrift. Die Meinung einiger Kirchenväter (Tertullian, Cyprian, Gregor v. Nazianz), daß der Logos und die menschliche Natur sich miteinander vermischt hätten, wurde schon auf dem Concilium zu Sirmium verworfen; auch hatte man zur Bezeichnung der beiden Naturen noch kein festes, bestimmtes Wort. Veranlassung zu genaueren Bestimmungen gab namentlich der nestorianische Streit. Nestorius lehrte nämlich, in Christo seien zwei mit einander verbundene Theile. Er nahm an, der Logos habe sich mit einer Menschennatur im concreten Sinne verbunden, er selber sei nur Gott, erst die Summe der Addition sei Gott und Mensch. Der von der Jungfrau Geborne sei nicht der vom Vater Erzeugte, wohl aber seien beide zu Einer Person miteinander verbunden. Sein Gegner Cyrillus von Alexandrien beschuldigte ihn deßhalb, er lehre zwei Personen in Christo und unterscheide den Logos von Christum als eine andere Person; der Logos habe nach seiner Lehre sich einen fertigen vollkommenen Menschen, nämlich Jesum nur zum Organ ausersehen, durch welches er ähnlich, wie einst durch die Propheten auf die Menschen wirken wolle. Diese Beschuldigungen waren jedoch mehr von Cyrillus selbst aus der Nestorianischen Lehre gezogene Consequenzen, doch macht Cyrill gegen Nestorius mit Recht geltend, daß es bei ihm nur zu einer Inwohnung und nicht zu einer Menschwerdung des Logos komme, es sei ein Unterschied zwischen den Sätzen: der Logos ist Mensch geworden, oder der Logos wohnt in dem Menschen. Obwohl Nestorius die von Cyrill gezogenen Consequenzen aufs bestimmteste ablehnte und verwarf, so sah sich doch die Kirche genöthigt um den nothwendig verderblichen Folgen der nestorianischen Ansicht vorzubeugen, dieselbe zu verwerfen auf der Kirchenversammlung zu Ephesus 431; dagegen wurde die Zweiheit der Naturen im abstracten Sinne aufs deutlichste festgestellt, daß man

von Christo beides aussagen müsse: er sei Sohn Gottes und sei Mensch geworden, beide Prädikate das Gottsein und das Menschsein seien ihm zuzuschreiben. Da es aber dieser ephesischen Formel am präcisen und klaren Ausdruck fehlte, so kam der Streit zu keinem bestimmten Abschluß. Die Lehre des Cyrill wurde mißdeutet und so kam ein neuer Streitpunkt hinzu, indem Einige behaupteten, daß durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine zwischen der Gottheit und Menschheit stehende Mischnatur entstanden sei, Christus sei weder ein eigentlicher Mensch, noch eigentlicher Gott. Eutyches ging dann einen Schritt weiter und lehrte, daß nach der Menschwerdung Christus nur eine Natur gehabt habe und man sagen könne: Gott ist geboren, Gott hat gelitten, Alles sei in Christo göttlich, auch sein Körper. Seine Anhänger hießen daher Monophysiten (von *μόνη φύσις* = eine Natur). Durch den Einfluß des ägyptischen Bischof Dioskurus wurde auf der sogenannten Räubersynode zu Ephesus 449 Eutyches gegen seinen Gegner Flavian gerechtfertigt und seine Lehre angenommen. Doch schon vor dieser Synode richtete der römische Bischof Leo, der Große, ein Schreiben an Flavian, worin er dessen Verwerfung der Lehre von Eutyches billigte. Er nahm die Mitte zwischen den Gegensätzen des Nestorius und Eutyches ein und gab folgende Auseinandersetzung: Beide Naturen seien zu einer Person vereint, jedoch so, daß jede ihre eigenthümlichen Eigenschaften behalte und jede Gestalt mit der andern wirke. So sei in einer wahren und vollkommenen Menschennatur der wahre Gott geboren, er sei ganz in den göttlichen und ganz in den menschlichen Eigenschaften. Die Entäußerung wird auf die göttliche Natur bezogen und darin gesetzt, daß sich dieselbe sichtbar machte aus Herablassung; wie Gott durch seine Barmherzigkeit nicht verwandelt ward, so wurde auch die menschliche Natur nicht verzehrt durch die ihr beigelegte Würde; von der göttlichen Natur gab er nur die Ewigkeit, von der menschlichen Natur nur die Sünde auf. Auf der vierten Kirchensynode zu Chalcedon (451) wurde dann ein neues Symbol entworfen auf Grundlage des Briefes von Leo und sowohl die Lehre des Eutyches, als auch des Nestorius verworfen und folgende positiven Bestimmungen aufgestellt: daß der Eine Sohn Gottes, Christus, nach seiner Gottheit vom gleichen Wesen sei mit dem

Vater, nach der Menschheit dem Menschen in Allem ähnlich. Der eine und selbige Christus sei in zwei Naturen ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Zertheilung und ohne Trennung. Der Versuch der antiochenischen Schule die Verbindung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur durch Analogieen zu erklären und eine Entwicklung in Christo darzustellen, wurde zurückgewiesen, ihr Dogma aber von den zwei Naturen in ihrer Unvermischtheit in obigen Bestimmungen angenommen. Dieser Lehrtropus wurde in der Folgezeit theils nur bestätigt, theils noch mehr entwickelt.

3. In der dritten Periode vom Concilium zu Chalcedon bis zur Reformation hatte die Kirche ihren Lehrbegriff im 6. Jahrhundert besonders gegen die Nestorianer und Monophysiten, im 7. Jahrhundert gegen die Monotheleten und im 8. Jahrhundert gegen die Adoptianer zu vertheidigen. Doch wurde nur um so fester an den einmal allgemein angenommenen Bestimmungen festgehalten und der Lehrbegriff durch die Scholastiker weiter begründet und ausgebildet. Es wurde im 6. Jahrhundert die Frage aufgeworfen, ob der Leib Christi vor seinem Tode verweslich war, die Einen bejahten es (die Severiten, Theodosianer), indem sonst Christus nicht hätte sterben können; die Andern verneinten es (Julianisten und Gajaniten), indem sonst der Leib Christi verwest wäre. Als Kaiser Justinian I. diese Ansicht zur Orthodoxie erheben wollte, wurde ihr widersprochen und durch den Tod des Kaisers scheiterte ohnehin der Versuch. Da tauchte unter den Monophysiten eine zweite Frage auf, ob der Leib Christi unerschaffen gewesen sei, oder nicht. Die Einen bejahten es ganz im eutychianischen Sinne und wurden daher Aktisteten (vom griechischen Wort Unerschaffenen) genannt, die Andern behaupteten dagegen, daß der Leib Christi ein Erschaffenes (κτιστὸν) sei und hießen Ktistolatren. Ihre Meinung war die, daß der Leib Christi durch den in die Form eines Embryo eingegangenen Logos ähnlich gebildet worden sei, wie alle menschlichen Leiber. Eine dritte Frage war die, ob Christus allwissend sei. Ein Theil der Monophysiten mit dem Diakonus Themistius an der Spitze, welcher das Göttliche in Christo von seiner Seele unterschied, leugneten Christi Allwissenheit. Gegen diese sogenannten

Agnoeten erklärten sich die übrigen Monophysiten und sämmtliche orthodoxen Kirchenväter und beschuldigten Jene, daß sie eine zusammengesetzte Natur in Christo lehrten. Weder in der Beurtheilung der Gegner, noch in den von ihnen verurtheilten Ansichten herrschte Klarheit und Bestimmtheit, so daß man ihren eigentlichen Sinn weniger aus ihrer Geschichte, als aus den Briefen Gregors (Ep. X, 35. 39) herausfindet. — Der alte Gegensatz der antiochenischen und alexandrinischen Schule, der einen Richtung, welche im Göttlichen und Menschlichen die Einheit hervorhob, der andern, welche das Göttliche und Menschliche jedes in seiner Eigenthümlichkeit rein zu erhalten strebte, machte sich immer von Neuem geltend. Da weder das Henotikon des Kaisers Zeno Isaurikus vom Jahr 482, noch das fünfte ökumenische Concil zu Constantinopel i. J. 553 die Zwietracht in der Kirche zu beseitigen vermochte, so versuchten einige Theologen dadurch eine Vereinigung zu Stande zu bringen, daß sie dem Kaiser Heraklius den Ausdruck von einer göttlich-menschlichen Wirksamkeit oder von einer Willensäußerung Christi als eine Lehre bezeichneten, welche von beiden Partheien angenommen würde. Er erließ dann eine Vergleichungsformel, worin es hieß, daß der eine Christus und Sohn Gottes das Menschliche und Göttliche wirke durch die eine gottmenschliche Wirksamkeit. Diese Auffassung wurde allmälig ohne Widerstand verbreitet, bis der alexandrinische Mönch Sophronius dagegen auftrat und lehrte, daß man consequenter Weise auch zwei denselben entsprechende Willens- und Wirkungsweisen annehmen müsse, man habe unter den Handlungen des menschgewordenen Christus solche zu unterscheiden, die ihm vermöge seiner göttlichen und solche, die ihm vermöge seiner menschlichen Natur zukamen. So entstand aus dem monophysitischen der monotheletische (von *μόνη θέλησις* = ein Wille) Streit. Die Streitfrage war aber nicht wie Manche fälschlich glaubten, ob in Christo zwei Willensvermögen neben einander hergehen, wovon das eine, das des Logos gebiete und das andere, das des Menschen gehorche, sondern ob in Christo zwei Arten von Willensentschlüssen zu unterscheiden seien, erstlich der vom ewigen Logos ausgehende göttliche Willensentschluß in die Form der Menschheit eingehen zu wollen, und zweitens die menschlichen Willensentschlüsse des menschgewordenen

Logos. Bei den letzteren handelte es sich wiederum ob solche Handlungen zu unterscheiden seien, welche der menschgewordene Sohn kraft seiner menschlichen Natur überhaupt gethan habe und solche, welche ihm vermöge der Besonderheit seiner Person als des zweiten Adams zukomme. Der römische Bischof Honorius erklärte sich mit dem Patriarchen Sergius zu Constantinopel übereinstimmend für den Monotheletismus. Hauptrepräsentant für denselben wurde der Bischof Theodorus in Arabien. In Betreff des ersten Streitpunktes erklärte er, Jesus habe nur einen Willen. Jeder Einzelakt des menschgewordenen Logos sei homogen mit dem Entschluß des ewigen Logos Mensch zu werden. Bei allen menschlichen Handlungen Christi sei die menschliche Natur nur das Organ gewesen. Hinsichtlich des zweiten Streitpunktes sagte er, daß Alles, was Christus that, über die menschliche Natur und Art hinausgegangen und nicht nach Gesetzen der menschlichen Natur, sondern nach allmächtigen Willensentschlüssen in übermenschlicher Weise erfolgt sei. Dem entgegen lehrte Sophronius in Betreff des ersten Streitpunktes, daß im ewigen Logos der eine Willensentschluß war, Mensch zu werden um zu leiden und nachdem er einmal Mensch geworden, sei ihm eine Sphäre menschlich-freier Einzelentschlüsse gegeben. Den zweiten Streitpunkt anlangend lehrte er, daß der eine Christus wirke, was ihm nach jeder der beiden Naturen wesentlich sei; man müsse daher unter den zeitlichen Wirkungen des menschgewordenen Logos göttliche und menschliche unterscheiden. Christi Menschheit sei über unsere menschliche Natur nur insofern erhaben als dieselbe sündlos war. Maximus wurde einer der Hauptvertreter des Diotheletismus. Er setzte die Christologie und Anthropologie in einen systematischen Zusammenhang und wendet seinen Grundsatz über das harmonische Verhältniß zwischen dem Göttlichen und rein Menschlichen auf beide an; das Göttliche wirke überall nach der Eigenthümlichkeit des Menschlichen. Der Streit vermochte weder durch das von Sergius auf Befehl des Heraclius 638 im Sinne des Honorius verfaßte Edict, noch durch die Bestimmungen der ersten Lateransynode (649) beigelegt zu werden, wurde vielmehr so heftig, daß sogar Maximus unter dem Kaiser Constanz II seine Ueberzeugung mit dem Opfertod besiegeln mußte. Constantinus Pogonatus berief dann im Jahre 680

das sechste ökumenische Concil zu Constantinopel. Hier gab dann ein Brief des Agathan v. Rom, wie einst zu Chalcedon der Brief Leos den Ausschlag. In dieser Synode wurde der Monotheletismus und seine Anhänger mit dem Anathem belegt und festgesetzt, daß der durch den göttlichen Willensentschluß gesetzte menschliche Wille als menschlicher, d. h. in echt menschlicher Freiheit dem göttlichen Willen gehorche. Daß also in Christo als dem ewigen Logos und als dem menschgewordenen zwei Willen und Wirkungsweisen zu unterscheiden seien, nämlich der Wille des ewigen Logos in menschliche Daseinsform einzugehen und derjenige des menschgewordenen Logos, so daß beide Willen mit einander verbunden ohne Spaltung, ohne Vermischung, ohne Verwandlung seien und kein Widerspruch zwischen denselben stattfinde. Im menschgewordenen Logos waren aber nicht zwei Willenskräfte nebeneinander, wovon der eine befahl und der andere gehorchte, sondern der Logos selbst bestimmte in der Menschwerdung in der Form echt menschlichen Willens zu wollen. Auf der siebenten ökumenischen Synode 692 wurden diese Sätze von Neuem bestätigt und erlangte somit der altkirchliche Lehrbegriff über die Person Christi seinen vollendenden Abschluß.

4. Periode. Von der Reformation bis auf unsere Zeit. Die Ruhe, welche von dieser Zeit an bis zur Reformation herrschte, wurde namentlich durch den zwischen Luther und Zwingli ausgebrochenen Abendmahlstreit unterbrochen, da derselbe mit der Lehre von der Person Christi im engen Zusammenhang steht. Die ganze mittelalterliche Scholastik bewegte sich nicht mehr in lebendigen natürlichen Anschauungen, sondern in starren Abstractionen und mechanischer Anwendung von fertigen Begriffsschemata, darum ging ihr auch das klare Verständniß der altkirchlichen Bestimmungen verloren. Schon bei Augustin findet man nestorisirende Ausdrücke in seiner Lehre über das Abendmahl; und Anselmus v. Canterbury braucht beständig den Ausdruck: ‚der Sohn Gottes nahm den Menschen an‘ (filius Dei hominem assumsit), (cur Deus homo, 2, 9). Auch Abälard redet im nestorianischen Sinne, daß ein Mensch und der Logos verschmolzen und verwachsen seien zu einem Individuum und betrachtet beide Naturen als Theile. Der Satz, ‚daß Gott Mensch geworden sei‘, meint er,

sei unzulässig, da das Ewige sonst zeitlich geworden wäre. Der Ausdruck: ‚Gott ist Mensch‘ (Deus est homo) heiße: ‚Gott hat sich vereinigt mit einem Menschen‘. Der scholastisch gebildete Luther blieb in seiner Christologie daher nicht ohne diesen scholastischen Einfluß, was besonders deutlich in seinem großen Bekenntniß vom Abendmahl hervortritt: „Denn das mußt du sagen: die Person leidet, stirbt; nun ist die Person wahrhaftiger Gott, darum ist's recht geredet: Gottes Sohn leidet; daß obwohl das eine Stück, die Gottheit nicht leidet, so leidet doch die Person, welche Gott ist, am andern Stück, als an der Menschheit.“ Nach diesem dachte er sich Christum zusammengesetzt aus zwei Subsistenzen. Um nun die Einheit der Person zu gewinnen, so mußte er dann diese zwei Subsistenzen nach Eutyches sich in einander mischen lassen. Die nestorianischen Prämissen führten ihn zu den eutychianischen Consequenzen. Diese Grundanschauung Luthers von den zwei Theilen, von denen das menschliche Stück in Mitbesitz der göttlichen Eigenschaften getreten sei, findet sich wieder in der Behauptung der lutherischen Dogmatiker, daß man die Ausdrücke ‚menschliche Natur‘ und ‚göttliche Natur‘ sowohl als concreta, wie auch als abstracta gebrauchen könne; ebenso ist sie in der Concordienformel [1] enthalten. Dieses tritt noch deutlicher im 6. Art. hervor, wo von einer Vereinigung der Menschheit des Marien Sohnes mit dem Gottes Sohn geredet ist, wonach die zwei Naturen als constituirende Theile zur Einen Person gerechnet und nicht als zwei Complexe von Beschaffenheiten von ihr ausgesagt werden. Mit Recht macht Ebrard auf die hier unrichtige Identificirung bei der Person Christi aufmerksam, nach welcher die göttliche Natur als gleichbedeutend mit dem Sohn

---

[1] Conc. For. VIII, 5. „Nachdem beide Naturen persönlich, d. i. in Eine Person vereinigt, glauben, lehren und bekennen wir, daß diese Vereinigung nicht eine solche Verknüpfung und Verbindung sei, daß keine Natur mit der andern persönlich d. i. um der persönlichen Vereinigung willen etwas gemein haben soll . . . . sondern hier ist die höchste Gemeinschaft, welche Gott mit dem Menschen wahrhaftig hat . . . . [2] Ibid. Art. VI: „Denn wie konnte der Mensch, Marien Sohn, Gott, oder Gottes, des Allerhöchsten Sohn, mit Wahrheit genannt werden oder sein, wenn seine Menschheit mit Gottes Sohn nicht persönlich vereinigt, und also relativ, d. i. mit der That und Wahrheit nichts, sondern nur den Namen Gottes mit ihm gemein hätte.

Gottes genommen; denn der menschgewordene Logos ist nicht Gott und Mensch, sondern der Gottmensch. Zu dieser Ausbildung der lutherischen Lehre von Christi Person gab wie erwähnt vornemlich der Abendmahlsstreit Veranlassung. Luther lehrte nämlich, daß Christi Leib im Brode sei, wogegen Zwingli einwandte, daß Christi Leib im Himmel seiend nicht zugleich auf Erden sein könne. Statt von der Natur des verklärten, über den Raum erhabenen Leibes Christi aus zu argumentiren, berief sich die lutherische Kirche auf die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, wodurch er allgegenwärtig sei. Die Ubiquitätslehre, wurde dann von Andreä wissenschaftlich ausgebildet, doch galt sie in der christlichen Kirche als Häresie. Melanchthon spricht sich zwar weitläufig in seiner ‚Refutat. error. Servet. et Anabapt.‘ über die beiden Naturen aus, doch wird es nicht recht klar, ob er die orthodoxe Anschauung des Cyrill, oder die nestorianisirende des Athanasius angenommen habe, immerhin erklärt er sich gegen den Gebrauch der Naturen als Concreta. Zwingli mit seiner rein humanistischen Bildung und seinem speculativen Talent entwickelte die Lehre Christi rein aus der Schrift und gelangte so zu der altkirchlichen Anschauung. Da er nicht mit Nestor eine Verbindung des Logos mit einer schon bestehenden menschlichen Natur annimmt, sondern entschieden ein wirkliches Eingehen des Logos in eine neue Seinsform behauptet, so nennt er den Logos sogar schon vor seiner Menschwerdung den zweiten Adam und Christum. Daraus folgt nun, daß ihm die zwei Naturen keine Concreta, sondern Abstracta sind. So kann er in seinem ‚klaren Unterricht vom Nachtmahl Christi‘ sagen: „nach göttlicher Natur hat Christus die Rechte Gottes nie verlassen“ (Opp. II, A. p. 448). Dieses verstand er jedoch nicht nestorianisch, als ob der ewig regierende Logos im Himmel geblieben wäre und nur gleichzeitig sich mit einem Menschen auf Erden verbunden habe, sondern er faßt die Rechte Gottes illokal, als das rein ewige, außer und über der Kategorie des Raumes liegende Verhältniß des Sohnes zum Vater, so daß der menschgewordene Logos selber nach Joh. 3, 13; 10, 30; die Rechte Gottes nie verlassen habe. Die göttliche Natur Christi besteht nach Zwingli demnach darin, daß Christus auch bei seiner Menschwerdung sein inneres, ewiges Wesensverhältniß zum Vater

unalterirt beibehalten hat. Ebenso ist ihm die menschliche Natur Christi ein Abstractum, nämlich die Verhältnißweise des menschgewordenen Sohnes Gottes zur Kreatur, die Form in die Christus einging, sofern er sich bestimmte: menschliches Lebenscentrum zu sein. So faßt Zwingli die beiden Naturen als zwei Verhältniß- und Wirkungsweisen auf. Mit seiner Auffassung stimmte Calvin überein; da nach dessen Erklärung der Logos selbst sich im Leibe der Jungfrau einen Tempel, d. h. einen Leib bildete (Inst. II, 14, 1). Alle seine Werke sind echt menschlich, aber über die sündige Menschheit erhaben, und lassen daher als solche auf seine göttliche Natur schließen. Calvin tadelt aufs stärkste, sich die zwei Naturen als zwei Stücke oder Concreta zu denken. Die altkirchliche Lehre wurde von der reformirten Kirche unverändert angenommen, in ihren Bekenntnißschriften ausgesprochen und dogmatisch durchgebildet [1]. Doch begnügen sich die reformirten Symbole nicht die alten Bestimmungen bloß zu wiederholen, sondern sie leiten dieselben durch eine der Form nach neue Entwicklung ein, wodurch dem nestorianisirenden Mißverstand der altkirchlichen Bestimmungen von den zwei Naturen, als ob diese zwei neben einander bestehende Subsistenzen wären, vorgebeugt und der Nestorianismus aufs bestimmteste verworfen wird, deßgleichen die Gnostiker, namentlich die Marcioniten und Doketen, die Manichäer, die Ebioniten, die Apollinaristen, Eutychianer und Monotheleten.

In der neueren Entwicklung des Dogmas begegnen wir im Socianismus und Rationalismus den erneuerten Einwendungen gegen die Gottheit Christi, indem diese von beiden Richtungen geleugnet werden. Der Socianismus giebt jedoch die übernatürliche Erzeugung Christi zu, und sagt, daß Christus vor dem Antritt seines Lehramtes von Gott selbst unterrichtet, mit Wunderkraft ausgestattet und zum Lohn für seinen Gehorsam von Gott in den Himmel erhoben und zum Regenten seiner Gemeinde gemacht worden sei. Der Rationalismus leugnet auch die übernatürliche Zeugung Christi. Jesus sei nur ein natürliches Produkt seiner Zeit und seines Volks, aber durch seine Weisheit und Frömmigkeit ein unerreichtes Vorbild aller Zeiten. Die Erzählungen

[1] Siehe Conf. Helv. 11. — Gall. 14. — Scot. 6. — Belg. 18.

von seiner übernatürlichen Geburt und Himmelfahrt werden mythisch ausgelegt und das Wunderbare in seinem Leben nur als subjective Auffassung und Darstellung seiner Berichterstatter bezeichnet und auf das göttliche Walten der Vorsehung reducirt, wie es sich namentlich in seiner Wiederbelebung aus dem Scheintod gezeigt habe.

Nach Kant (D. Rel. innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft) und Jakoby ist Christus nur das Ideal der moralischen Vollkommenheit, nur an dieses und nicht an den historischen Christum zu glauben, ist zur Seligkeit nothwendig. An diese Auffassung von Christo, als dem Symbol der moralischen und religiösen Idee schloß sich Fichte an. Jesu einzige Bedeutung ist nach ihm (Anweis. z. sel. Leben) nur die historische, daß er zuerst die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen gehabt und ausgesprochen. Diese Einsicht allein macht selig; die wirkliche Einheit mit Gott ist die Hauptsache, der Weg gleichgültig. Nach Schelling ist die Menschwerdung Gottes nicht empirisch zu nehmen, da Gott außer aller Zeit nicht in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur annehmen konnte, sondern sie ist als eine Menschwerdung von Ewigkeit zu fassen, wovon der Mensch Christum der Gipfel und Anfang derselben in der Erscheinung ist. Aehnlich Hegel. Strauß (Leben Jesu) erwidert dagegen, daß dieses nicht die Art sei, wie die Idee sich zu verwirklichen pflege, daß sie in ein Exemplar ihre ganze Fülle ausschütte und gegen alle andern geize, in jenem Einen vollständig, in Allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich abdrücke; sondern sie liebe in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren ihren Reichthum auszubreiten. Dieses sei der Schlüssel zur Christologie, daß man als Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo zuschreibe, nicht ein Individuum, sondern eine reale Idee setze. Schleiermacher sucht die Person Christi vom religiösen Bewußtsein aus zu gewinnen. Da dieses in der christlichen Gemeinschaft gestärkt wird, so muß der Anstoß dazu von Christo ausgegangen sein und das Gottesbewußtsein als eine eigentliche Gegenwart Gottes in ihm angenommen werden. Schleiermacher machte dadurch den Anfang mit der Christologie zum kirchlichen Lehrbegriff zurückzukehren. Seiner Theorie fehlte aber das volle Bewußtsein der Sünde, somit auch der Nothwendigkeit einer objectiven Sühne und Versöhnung; deß-

halb ist ihm Christus nicht der menschgewordene Logos, sondern nur der Mensch Christus ohne übernatürliche Erzeugung, seine Auferstehung ist dogmatisch unnöthig und seine Himmelfahrt viel weniger historisch verbürgt als jene.

Das christologische Problem zu lösen, gehen viele der neueren gläubigen Dogmatiker von der Entäußerung Christi aus, indem sie eine Selbstentäußerung des Logos bei der Menschwerdung lehren. Die reformirten Dogmatiker beziehen dieselbe auf die Ewigkeitsform, welche der Logos bei seiner Menschwerdung abgelegt. Thomasius bezieht die Entäußerung nicht auf die immanenten, sondern nur auf die relativen Eigenschaften des Logos. Aehnlich Liebner, Sartorius, Martensen. Geß dehnt dieselbe auch auf die immanenten Eigenschaften aus und läßt sie auf dem Wege menschlicher Entwicklung wieder gewonnen werden.

Wie zu Anfang der Geschichte der Christologie, so ist es auch in unserer Zeit die große und ernste Aufgabe der gläubigen Theologie gegenüber dem antichristlichen Geist, der sich mit Macht Geltung zu verschaffen sucht, zu erweisen: ‚daß Jesus der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes ist.‘ —

2. Abschnitt.

Das Werk Jesu Christi oder das Erlösungswerk.

Aus dem Leben Jesu entwickelten wir die Lehre von der Person Christi und gelangten zu dem Resultat seinen Charakter als einen gottmenschlichen anerkennen zu müssen. Hier frägt es sich nun, in welchem Verhältniß das Leben Jesu zu unserm Heil steht, d. h. dasselbe als ein Erlösungswerk kennen zu lernen, so daß das Leben Christi ihn nicht nur als den Gottmenschen, sondern auch als unsern Heiland und Erlöser erweist.

§ 65. Das Verhältniß des Werkes Christi zu seiner Person.

Das Werk hängt mit der Eigenthümlichkeit der Person so eng zusammen, daß man schon im Allgemeinen nie willkührlich das eine von dem andern scheiden darf, und da am allerwenigsten, wo das Werk in reinster Harmonie mit der ganzen Persönlichkeit steht, der

reinste Ausdruck und Ausfluß des persönlichen Characters ist, wie es hier bei Jesu der Fall ist.

Nur eine einseitige, willkührliche Behandlung kann die Person im Verhältniß zu ihrem Werk als etwas durchaus Gleichgültiges bezeichnen und behaupten, daß man das Eine ohne das Andere annehmen, d. h. an den historischen Christus ohne an sein Werk, oder an das Werk ohne an den historischen Christus glauben könne. Wie die Person und ihr Werk auf's engste mit einander verbunden sind, so geht auch aus dem wahren Glauben an die Person Christi mit Nothwendigkeit der Glaube an das Werk Christi hervor.

Von der andern Seite hat man aber insofern zwischen Person und Werk zu unterscheiden, als das Letztere nicht eine mit unbedingter Nothwendigkeit erfolgte Entfaltung des Ersteren ist. Auf dem einzigartigen Charakter Christi beruht nur die Möglichkeit, nicht aber die absolute Nothwendigkeit seines Werkes, denn dieses erhob sich aus freiem Willensentschluß auf jener Grundlage und hat dadurch seinen vollen sittlichen Werth.

Das Werk Christi umfaßt in seinem weitesten Umfang eigentlich sein ganzes gottmenschliches Leben, im engern Sinne jedoch sind vorzugsweise diejenigen Thaten Christi darunter zu verstehen, durch welche unsere Erlösung zu Stande kam, wozu die übrigen Momente des Lebens Jesu allerdings zu diesen als vorbereitende und bedingende im engen Zusammenhang stehen. Die lutherischen und reformirten Dogmatiker bezeichnen das Werk Christi mit dem Wort officium (Dienst, Amt), jene verstanden darunter Alles, was zu unserm Heil erforderlich war, diese bezogen das Amt Christi auf seine uranfängliche Vermittlung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf. Das Werk Christi im engeren Sinne oder das Erlösungswerk begann mit seiner Selbstdarstellung, welche ohne Zweifel aus dem klaren Bewußtsein seines Erlösersberufes hervorging und welches sich bei der Taufe Johannes offenbarte. Von da an beginnt Jesus seine öffentliche Wirksamkeit, welche in folgende Hauptperioden zerfällt:

1) Jesus sucht Israel zum Eintritt ins nahe herbeigekommene Reich Gottes zu bewegen durch Buße und Bekehrung.

2) Mit dem Tode Johannis des Täufers bildet sich allmählig die Opposition gegen Jesum, weßhalb er mit der größten Energie

und mit gewaltigen Zeichen auftritt, um auf das Volk zu wirken. Trotzdem er seinen gewissen Tod voraussieht, bleibt er fest entschlossen nicht zurückzutreten, sondern das begonnene Werk auszuführen. Seine Verklärung bildet den Abschluß dieser Periode.

3) Von hier bis zum Eintritt seines Leidens ist die steigende Gewißheit seines Todes (Matth. 17, 22) und seine Zurückgezogenheit, womit er Alles vermied, was die Feinde geflissentlich reizen konnte (Joh. 8, 59), das Charakteristische dieser Periode. Jesus sucht nun vor Allem seine Jünger tiefer in die Geheimnisse des Reiches Gottes einzuführen und sie zu befestigen, während seine Feinde Vorbereitungen zu seinem Tode treffen.

Das Werk Christi wird gewöhnlich auf zwiefache Art behandelt, indem es vom systematischen und historischen Standpunkt aus betrachtet wird; nach dem ersteren erscheint dasselbe als ein dreifaches Amt, nach dem letzteren als ein zwiefacher Stand. Der weltvollendende Mittler ist nicht nur gekommen ein neues Gottesbewußtsein, sondern auch ein neues Gottesverhältniß, einen neuen Bund und ein neues Leben in Gott zu gründen; so läßt sich sein Erlösungswerk unter dem dreifachen Gesichtspunkt des prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amtes betrachten.

Die erste Veranlassung zu dieser Behandlung gab der Name Messias oder Christus, d. h. der Gesalbte. Im alten Bunde wurden nämlich Propheten, Hohepriester und Könige gesalbt, welche Würden und Aemter Christo auch im neuen Bunde zugeschrieben werden. Schon Eusebius erwähnt dieser drei Aemter, in die reformirte Dogmatik wurden diese Kategorien zuerst durch Calvin (Instit. II, 15), in die lutherische durch Joh. Gerhard eingeführt.

Von Ernesti und seinen Anhängern wurde diese Eintheilung verworfen als eine willkührliche; doch kann dieselbe keineswegs eine bloß zufällige genannt werden, da sie auf der Gliederung der alttestamentlichen Theokratie beruht. Die anerkannt wesentlichen Functionen zur Erhaltung des alten Bundes waren die drei genannten und zwar so, daß die Sendung der Propheten zu den beiden andern Aemtern als das dritte ergänzende und fortbildende Amt hinzukam, während das prophetische im neuen Bunde das erste ist. Auch weist die biblische Theologie des alten Testamentes nach, wie eine gewisse Vereinigung mehrerer oder aller dieser Würden in einer

und derselben Person in außerordentlichen Zeiten neuer Begründung stattgefunden hat; durch den prophetischen und ewigen König, der zugleich nach der Weise Melchisedeks Priester war, nämlich Christus, wurde daher die Beziehung des neuen Bundes auf den alten dargethan.

§ 66. Das prophetische Amt Christi.

Die heilsame Wirksamkeit Christi ist zunächst eine offenbarende und bezeugende, indem er sowohl durch Wortoffenbarung den Sündern den Heilsweg darlegt und ihnen die Erlösung verkündet, als sich auch durch Thatoffenbarung als das absolute Offenbarungswort des Vaters bewies. So ist seine Lehre specifisch Heilslehre, welche die Menschen für das Heil selbst durch ihre erleuchtende und erweckende Kraft vor- und zubereitet.

Soll es mit dem Menschen zur wahren Besserung und zur wirklichen Erlösung kommen, so kommt es vor Allem darauf an, daß er zur lebendigen Gottes- und gründlichen Selbsterkenntniß d. h. zur wahren Heilserkenntniß gelange; darum war von jeher solches Zeugniß Amt, und solche Erkenntniß Zweck des Prophetenthums. Christus legt deßhalb zuweilen seinen ganzen Beruf in das Zeugniß der Wahrheit (Joh. 18, 37) und das ganze Heil in die befreiende Kraft der Wahrheit (Joh. 8, 32). Daß Jesus in den Tagen seines Fleisches als der Prophet dastand, war nicht nur der Eindruck seiner Zeitgenossen, sondern auch sein eigenes Zeugniß (Matth. 7, 28. 29; 16, 14; Luc. 7, 16; 4, 24; 13, 33; Joh. 4, 44).

Christi Wort ist die volle Wahrheitsoffenbarung sowohl in Beziehung auf Gott, als auch auf den Menschen, denn es bezeugt:

1. Die Tiefe des menschlichen Verderbens und den thatsächlichen Trennungszustand, bis Gott selbst ins Mittel tritt und Heil schafft (Joh. 14, 6). Wie er auf persönliche Weise die Geheimnisse des Reiches Gottes weiß, so kennt er auch die Geheimnisse des menschlichen Herzens (Joh. 2, 24. 25).

2. Die Tiefe des göttlichen Wesens und Willens als die heilige Liebe, welche den Heilsrathschluß gefaßt und

nun ausgeführt hat (Joh. 3, 16). Er predigt das Gesetz nicht bloß mit Worten (Matth. 7, 29; Luc. 4, 32; Joh. 4, 25), sondern er war seiner Person nach die Erfüllung des Gesetzes selbst (Luc. 4, 18. 19), und so erschien in ihm das Gesetz nicht als tödtender Buchstabe, sondern als lebendige und lebenwirkende Herrlichkeit. Nicht nur seine Lehre, sondern auch seine Person ist nun unser Spiegel, in welchem wir uns beschauen müssen um zur Heilserkenntniß zu gelangen. Im Gegensatz zu dieser Welt verkündet er das nun erschienene Himmelreich, daß der Zeitpunkt der Erlösung der Welt eingetreten sei (Marc. 1, 15; Joh. 5, 25), und redet die ersehnte Sprache des Vaters zu den Kindern (Joh. 14, 9. 13. 14. 23. 27; 15, 3. 7. 9. 13—16).

3. Als den einzigen Weg für die sündige Menschheit dieses Heils theilhaftig zu werden bezeichnet die Lehre Jesu die Buße und den Glauben an ihn als an den Heiland der Welt (Matth. 5, 1—13; 11, 28. 29; Marc. 1, 15; Joh. 5, 24; 6, 40; 7, 38). Denn er nennt sich selbst das Licht der Welt (Joh. 8, 12), die Thür zum ewigen Leben (Joh. 10, 9), den guten Hirten (Joh. 10, 12), den rechten Weinstock (Joh. 15, 1), den Weg, die Wahrheit und das Leben, und den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen (Joh. 14, 6). Mittelpunkt seines Zeugnisses ist somit seine Selbstverkündigung, und Grundbedingung zur Theilnahme am Himmelreich ist der Glaube an seine Persönlichkeit; denn er ist die Fülle des Gesetzes und der Propheten (Matth. 5, 17; Joh. 1, 17), sowie die Fülle der Gnade (Matth. 11. 28; Joh. 1, 16).

4. Jesus verkündet als die unveränderliche Urforderung Gottes an die Menschen: ‚Gott zu lieben über Alles und seinen Nächsten als sich selbst‘ (Matth. 22, 37—39). Deßhalb führte er im Gegensatz zu den Schriftgelehrten und Pharisäern von der bloß äußerlichen Gesetzesbeobachtung immer wieder auf die geistige Forderung desselben zurück und offenbart dessen geistiges Wesen und innerste Bedeutung.

Christus ist nicht nur ein Prophet mächtig von Worten, sondern auch mächtig von Thaten (Joh. 3, 2; Matth. 8, 27; 28, 18; Marc. 1, 27; 2, 12; Luc. 24, 19). Die Zeichen, welche er verrichtet, sind Beweise von der ihm vom Vater zugetheilten Macht (Joh. 5, 36), daß er in freier Bestimmung aus dem Vater

heraus dieselben Werke thut, die der Vater thut (Joh. 10, 32), und so legitimirt er sich als derjenige, in welchem der Vater ist (Joh. 14, 10. 11). So war seine ganze persönliche Erscheinung der Ausdruck dessen, was er einzeln in Worten und Werken zu einem Wort- und Werkzeugniß ausbildete. Die älteste Darstellung des Messias im alten Testament ist die Verheißung eines Propheten (5 Mos. 18, 15). In der späteren Prophetie erscheint er als der Knecht des Herrn, welcher als Lehrer Israels und der Heiden das Licht der Welt genannt wird (Jes. 42, 1. 6; 49, 6; 60, 1. 3; 61, 1). Wie jeder Prophet kraft göttlicher Autorität redet, so predigt auch Christus gewaltiglich (Marc. 1, 22), denn die Quelle der Kraft ist bei ihm nicht Inspiration, wie bei den früheren Propheten, sondern Incarnation, und darum ist auch seine Autorität größer als aller Propheten. Wie der Prophet im alten Bunde mit dem Zeugniß der Wahrheit auftrat, so offenbart auch Christus die Wahrheit und zwar in der Fülle der Erkenntniß, welche er aus seiner eigenen, gottinnerlichen Anschauung in des Vaters Schooß besaß. So bringt uns Christus nicht nur die volle Wahrheit, sondern ist die Wahrheit selbst. Wie die alten Propheten heilige Gesichte der Zukunft aussprachen, so auch Christus. In der Offenbarung Johannis eröffnet sich die neue Weltanschauung in ihren Grundzügen. Die Grundbedeutung der Zeitlichkeit ist dort der Kampf zwischen Christo und dem Fürsten dieser Welt, und daß dieser Gegensatz immer mehr und mehr offenbar werde, ist als das Ziel der Entwicklung bezeichnet. Nicht durch fortschreitende Aufklärung und Bildung des Menschengeschlechts im humanistischen Sinn kommt es zum ewigen Frieden, sondern durch heißen Kampf zwischen Licht und Finsterniß, durch ernste Prüfung und Bewährung in der ewigen Gotteswahrheit. Die Weissagung kennt hier keinen Gegensatz zwischen Geist und Geistlosen, sondern zwischen Weltgeist und Heiligem Geist. Während die alttestamentlichen Propheten nur relative Entwicklungspunkte in der Oekonomie der Vorbereitung bezeichnen, so verkündiget Jesus eine neue Oekonomie, als deren Haupt er sich darstellt, seine Weissagung bildet den Schlußstein derselben. Wie die Propheten zum Gesetz die Verheißung hinzufügten, so auch Christus, doch mit dem Unterschied, daß er das in sich vereinigte, was dort noch getrennt nebeneinander war;

auch unterscheidet er sich von allen Propheten darin, daß er nicht wie jene ein zukünftiges, sondern ein gegenwärtiges Himmelreich lehrte, welches mit und in ihm selbst auf die Erde gekommen; ebenso verheißt er nicht nur das Leben, sondern ist die Lebensquelle und der Lebensspender selbst. So unterscheidet sich Christus von den Propheten als der Vollender der Weissagung in der Stiftung des neuen Gnadenbundes, von den Aposteln durch die Ursprünglichkeit seiner Lehre. Bei den Propheten war die Wunderkraft eine vorübergehende, bei Christus dagegen gehört die Wundergabe zu seinem Wesen und zu seiner Persönlichkeit. Seine Lehre selbst ist eine wunderbare That und seine Thaten sind sichtbare Worte.

Aus der neutestamentlichen Darstellung des Prophetenthums Christi und aus dessen Vergleichung mit dem alttestamentlichen erhellt unzweideutig, daß Christus nicht einer von den Propheten, sondern der nach der uralten Weissagung verheißene Prophet war (5 Mos. 18, 18. 19; Apg. 3, 22—25; Ebr. 2, 3), welcher in und an sich selber den Gesetzeswillen Gottes und zugleich den Rathschluß zu unserer Seligkeit darstellt. Seine Lehre ist nicht etwas absolut Neues dem Inhalt nach, wohl aber deren vollendete Form und reiche Fülle. Seine Lehre ist nicht nur deßhalb göttlich, weil sie Gott und seine Offenbarung zum Gegenstand und Inhalt hat, sondern weil sie in der That Lehre aus Gott (Joh 7, 16), Gottes Wort selber ist (Joh. 8, 28; 17, 7), Geist und Leben, so daß sie nicht allein Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch eine Gottes-Anbetung im Geist und in der Wahrheit und Gottesgemeinschaft begründet (Joh. 4, 21).

Nachdem das Zeugniß Christi im Tode besiegelt und vollendet wurde (Joh. 9, 30), so setzte es sich durch den Auferstandenen bis dahin fort, wo der Heilige Geist als Zeuge eintreten und die prophetische Thätigkeit Christi durch seine von ihm erfüllten Apostel und Jünger auf mittelbare Weise fortsetzen konnte; deßhalb erweist sich Alles wahrhaft apostolische als göttliche Geistes-Wahrheit, welche von dem, was Christus ist, genommen ist (Joh. 16, 14).

So groß die Bedeutung des prophetischen Amtes Christi ist, so gehen doch nicht die beiden andern Aemter, wie die Rationalisten wollen, in demselben auf, sondern es legt den Grund zum Werk der vollen Heilsoffenbarung und Erlösungsthat. Die

rationalistische Anschauung unterschätzt auf ganz unhistorische Weise jene großen Hauptmomente in Christi Leiden und Sieg, und dieses hauptsächlich deßwegen, weil sie von der falschen Voraussetzung ausgehen, der Einzelne bedürfe bei der Betrachtung des Lebens Jesu nichts weiteres zu thun, als daß er dessen Vorbild in seinem eigenen Werk wieder darstelle und zwar kraft aufgeklärterer Erkenntniß und des Fortschrittes der Entwicklung der Menschheit. Wer aber mit dem Leben und Vorbild Christi, und mit seinem eigenen Leben ganzen vollen Ernst macht, der erkennt jenen Grundirrthum und preiset Gottes Gnade und Barmherzigkeit nicht nur für die prophetische, sondern auch für die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi.

§ 67. Das hohepriesterliche Amt Christi.

Das prophetische Amt Christi weist auf das hohepriesterliche hin. Soll der zwischen Gott und den Menschen bestehende Trennungszustand gehoben und die ursprünglich beschlossene Bundeseinheit und selige Gottesgemeinschaft wieder hergestellt werden, so muß durch ein der heiligen Liebe entsprechendes Mittel das die Trennung bewirkende Prinzip, die Sünde sammt ihrer Schuld aus der Mitte gethan werden, was in der Idee der Sühne ausgesprochen ist. Das hohepriesterliche Amt Christi besteht demnach in seiner versöhnenden Wirksamkeit. Als Gottes- und Menschensohn leistete er in freier, unergründlicher Liebe den Forderungen der heiligen Liebe, resp. der Gerechtigkeit Gottes, durch seinen vollkommenen Gehorsam und durch sein priesterliches Selbstopfer am Kreuz vollkommene Genüge. Er offenbarte durch diese Sühne negativ und positiv die heilige Gottesliebe in ihrer Selbstbewahrung gegenüber der Sünde und in ihrer Selbstmittheilung an die erlösungsfähige Kreatur, indem er nicht nur die Hemmnisse aus der Mitte that, sondern auch den neuen Bund der Gnade aufrichtete d. h. die Welt mit Gott versöhnte. Die ewige Gültigkeit seines hohepriesterlichen Werkes und Amtes ist durch seine beständige hohepriesterliche Fürbitte ausgesprochen.

1. Nothwendigkeit der Versöhnung. Die Sünde hat nicht nur im Menschen selbst ein feindseliges Auseinandertreten zwischen Geist und Fleisch herbeigeführt, sondern auch zwischen Gott

selber und dem Menschen das Lebensband gelöst und seine ursprüngliche Stellung zu Gott verändert. Die Nothwendigkeit der Versöhnung ist also nicht eine bloß relative, sondern eine absolute, in der sittlichen Natur Gottes und des Menschen begründete. Nicht als ob dadurch eine Veränderung im Wesen Gottes selbst bewirkt werden müßte, denn der Rathschluß der Versöhnung ging ja aus dem göttlichen Wesen selbst hervor (Eph. 1, 5; 1 Petr. 1, 20); auch ist keine Veränderung im wesentlichen Grundverhältniß Gottes zur Welt nöthig, denn durch den ewigen Logos blieb Gott fortwährend in Verbindung mit der Welt, sie blieb trotz ihres Abfalles dennoch seine Welt. Aber das wirkliche Liebesleben Gottes in seiner Welt ist gehemmt durch ihren Sünden- und Schuldzustand, die göttliche Gerechtigkeit schwebt als eine Forderung, der kein Genüge geschehen ist über der Welt der Ungerechtigkeit. Der Heilige kann die Unheiligen nicht als Heilige betrachten und behandeln, er kann ihnen nicht in dem Maße gütig sein, wie es seine heilige Liebe verlangt. Ohne Sühne kann die Liebe Gottes nicht in die Welt ausströmen. Zudem ist das natürliche Herz des Menschen ein der Liebe Gottes abgewandtes und entfremdetes; soll der Mensch wieder nahe zu Gott gebracht werden, so muß er von der Macht der Sünde befreit werden; dieses kann aber nicht geschehen, so lange der Mensch unter der Schuld gefangen liegt, denn die Erlösung von Sünde setzt Gemeinschaft mit Gott voraus, diese ist aber durch Freisprechung von Schuld bedingt. Weder in menschlichen Lehren und Anordnungen, noch in den sogenannten guten Werken findet der Schuldbewußte eine sichere Bürgschaft für seine Versöhnung; es muß diese auf einer von Gott selbst bereiteten Sühne gegründet sein. Jeder, der nicht absichtlich in Unkenntniß seines sittlichen Zustandes und Verhältnisses zu Gott lebt, sein Gewissen nicht betäubt, sondern seine Sündenschuld und Gottentfremdung fühlt, sowie Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit anerkennt: der trägt die tiefe Ueberzeugung in seinem Innern, daß er mit seinen Werken vor dem Herzenskündiger im Gericht nicht bestehen kann (2 Cor. 5, 10); der anerkennt die unbedingte Nothwendigkeit der Versöhnung als Grundlage seiner Seligkeit und bekennt, daß er einzig und allein durch den lebendigen Glauben an die Versöhnung Christi bleibenden Frieden genießt. Der beste und kräftigste Beweis für

diese Lehre liegt somit allerdings in dem unmittelbaren Sündenbewußtsein und der eigenen Erfahrung. Nur demjenigen, welcher seine Heilsbedürftigkeit und Heillosigkeit noch nicht erkannt hat, oder nicht zugeben will, wird dieselbe anstößig und werthlos.

2. Der Charakter der Versöhnung. Die Sühne kann nicht in der Leistung eines guten Beispieles bestehen, da dieses weder zu versöhnen, noch den Todesbann von der Menschheit hinwegzunehmen vermag, wie dies die Socinianer behaupten; noch ist der Tod Jesu für eine bloße Versiegelung seiner Lehre, oder als eine bloße Hinweisung auf die Versöhnlichkeit Gottes anzusehen: sondern sie besteht in dem stellvertretenden Gehorsam und Opfer Christi, durch welches eine thatsächliche objective Tilgung unserer Schuld und Strafe, und dadurch auch eine objective Aufhebung des Trennungszustandes des Menschen von Gott bewirkt wurde, so daß nun Gottes Liebe unbeschadet seiner Gerechtigkeit sich in ihrer ganzen Fülle dem Menschen mittheilen kann.

In der altkirchlichen Versöhnungslehre wird die Strafgerechtigkeit Gottes so sehr betont, daß dieselbe als ein Hauptmotiv der Leiden Christi erscheint; den Zorn Gottes zu versöhnen, wird als Hauptzweck des Todes Christi dargestellt. Anlaß zu dieser Anschauung gab eine unrichtige Exegese von Röm. 3, 25. 26, die Gerechtigkeit, von der hier die Rede ist, wurde nämlich nicht, wie es der Zusammenhang mit dem Nachfolgenden erfordert, als eine in der Sündenvergebung dargebotene, sondern als eine vergeltende Gerechtigkeit Gottes ausgelegt, wie sie sich in Christi Leiden offenbarte. Nach einigen Kirchenvätern mußte dadurch der Satan abgefunden werden, indem er nach ihrer Meinung ein Eigenthumsrecht an die Menschen besaß. (So Origenes, Basilius, Gregor v. Nyssa u. A.) Im Gegensatz zur altkirchlichen Auffassung behandelte schon Abälard die Versöhnung als eine bloß psychologische, subjective; zur Zeit der Reformation wiederholte sich diese Darstellung im Socianismus und heutzutage im Rationalismus. Christus sei nicht gekommen den Zorn Gottes abzuwenden, denn Gott sei viel zu erhaben, als daß er so ein blutiges Opfer der Versöhnung verlangen könnte, nur der Mensch mußte versöhnt werden, die Furcht vor Gott mußte dadurch ausgetrieben und ihm der Glaube an die Liebe Gottes ermöglicht werden. Aehnlich lehrt

Menken (Versuch einer Anleitung z. eigenen Unterricht, § 45), daß Christus nicht gekommen sei um der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun und Gott aus einem erzürnten in einen liebevollen umzuwandeln, sondern um die Menschen, welche ihren Schöpfer nicht lieben wollten, noch fähig waren zu lieben, durch sein Vorbild einer vollkommen bestandenen Prüfung wieder Muth zur Gottesliebe zu machen. Während diese socianistische und rationalistische Darstellung die einseitige Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes zu vermeiden suchte, gerieth sie in das andere Extrem einer einseitigen Auffassung von der Liebe Gottes; zudem fehlte es beiden an dem zum Begriff der Versöhnung gehörenden Moment der gegenseitigen Beziehung. Der ersten, alten Auffassung fehlt zwar nur das formelle, der zweiten dagegen das formelle und materielle Element, indem dort die Versöhnung nur von Seiten Gottes, hier weder von Seiten des Menschen, noch von Seiten Gottes eine eigentliche Versöhnung, sondern nur eine Belehrung stattfindet.

Nach der unveränderlichen Liebe Gottes mußte Gott verlangen, daß zwischen dem von ihm getrennten Menschengeschlecht wieder eine wahre, lebendige Einheit zu Stande komme; eine richtige Auffassung der Versöhnungslehre läßt demnach die Versöhnung sowohl im Herzen Gottes, als auch im Herzen der Menschen stattfinden, nur die Sühne, das die Versöhnung bewirkende Mittel kommt Gott allein zu. In diesem letzteren Sinne steht versöhnen überall, wo von der Versöhnung mit Gott durch Christum die Rede ist (Röm. 5, 10; 2 Cor. 5, 19; Col. 1, 20); nicht sowohl, um dadurch ein einseitiges aussöhnen, sondern mehr das Gott allein zukommende Versöhnungsmittel zu bezeichnen. Der schuldbeladene Mensch hat allerdings keinen Muth zur Gottesliebe, doch wird ihm diese nicht durch ein Vorbild, sondern nur durch Tilgung der Schuld zu Theil; wem viel vergeben ist, der liebet viel (Luc. 7, 42. 47). Diese Tilgung findet aber nicht nach der alten einseitigen Auffassung vom Zorne Gottes nur um Gottes willen, sondern eben auch um der Schuld der Menschen, um ihrer bestehenden Gottesfeindschaft willen statt, und so ist Gottes Zorn nicht als ein absolutes Zürnen, sondern als eine Offenbarung seiner heiligen Liebe zu fassen. Schon frühe machte sich die Ansicht geltend, daß Gottes Liebe es sei, welche Christi Opfer als eine freie Liebesthat gnädig annehme und daß

auf diese Weise der innere Widerstreit zwischen der Liebe und Gerechtigkeit Gottes gelöst worden sei. Sofern die Sünde am Menschen haftet und er ungehorsam ist, bleibt Gottes Zorn zwar über ihm (Joh. 3, 36; Röm. 2, 5. 8; Eph. 2, 3; 5, 6); aber sofern der Mensch nicht selbstständiger Urheber der Sünde ist und unter der Sünde als unter einer Last seufzt, sofern sucht auch Gott in seiner Liebe den Sünder so lange und so weit er ihr erfaßbar ist (Ps. 103, 13; 1 Petr. 2, 25). Sehr schön hebt Beck die Liebe als das erste und Hauptmotiv der Versöhnung hervor, wenn er sagt: „Die heilige Liebe kann bei der heiligen Harmonie des göttlichen Willens innerhalb dieser zerstörenden Lebensfehde, welche das Gebiet der Sünde beherrscht, nur noch Hülfe schaffen durch einen Vermittlungsweg, auf welchem sie selbst mit der innern Consequenz des Zornes sich ausgleicht innerhalb ihres gemeinsamen Lebensheerdes, der Heiligkeit, d. h. so, daß der Zorn mit seiner Fluch-Energie über der Sünde und seiner Todeswirkung ebenso seine reelle Wahrheit hat, wie die Liebe mit ihrer wiederbringenden Energie darin das Leben zu realisiren hat in seiner ursprünglichen und bestimmungsmäßigen Wahrheit;“ „sofern ist die Liebe als der göttliche Naturcharakter die Ursache der Vermittlung.“ Die Vermittlung hat demnach ebenso in Gott hineinzuwirken, wie dieß die ihm gegenüberstehende Sünde gethan hat, nicht in die Substanz seines eigenen Wesens, sondern in seine heilige Wirksamkeit, wie sie der Welt innewohnt; deßgleichen hat sie auch ihren Einfluß auszuüben in die Sünderwelt hinein, wo das neue Leben zu begründen und zu vollenden ist durch die Erlösung.

Außerdem ist die Sühne, wie die Züchtigung im strengen Sinne genommen, nicht identisch mit der Strafe, denn diese ist ihrem Wesen nach ein rein negativer Akt, ausschließliche Offenbarung der göttlichen Heiligkeit in ihrem absoluten Gegensatz zur Sünde; die Sühne dagegen ist negative und positive Offenbarung der heiligen Liebe sowohl in ihrer Selbstbewahrung gegenüber der Sünde, als auch in ihrer Selbstmittheilung an das erlösungsfähige Geschöpf. Die Sühne hat die Sünde als Prinzip und den Sünder als Person zum Object, die Strafe faßt dagegen beide in eins zusammen, welcher Zustand bei der Sünde zum Tode eintritt, und während die Strafe als solche tödtend wirkt, so ist dagegen die

Sühne schöpferisch belebend. Daraus erhellt, daß die Sühne nicht nur Gottes höchstes Mißfallen an der Sünde, sondern auch Gottes höchste Liebe und Gnade gegen den Sünder in sich schließt. „Der Zweck der Genugthuung war die Gerechtigkeit Gottes und zugleich dessen Barmherzigkeit zu offenbaren.“ (van Til).

Zu einer umfassenden Anschauung der Sühne darf aber allerdings das Moment des objectiven Rechtsverhältnisses nicht übersehen werden; denn so wenig dieselbe einen bloß strafrechtlichen Prozeß enthält, ebenso wenig ist sie als eine bloße Liebesoffenbarung anzusehen. Eine Sündenvergebung ohne Tilgung der Schuld und wirkliche Aufhebung der Sünde, wäre nur eine Scheinversöhnung. Obgleich die Liebe Gottes sich in der Versöhnung offenbart, so hat dieselbe Liebe als eine heilige in allen ihren Mittheilungen ihre Schutzwehr gegen das Böse, ihr Negatives gegen das Böse, und insofern ist die durch die Versöhnung kund gewordene Liebe keine andere als diejenige, welche sich im Gesetz kund thut und den Sünder verdammt. Eine Liebe, deren gerechte Forderungen nicht verletzt werden können, weil sie über die Uebertretung zu erhaben sei, kann keine wahre heilige Liebe sein, sondern ist Indifferentismus. Diese heilige Liebe bringt nothwendige Forderungen und Leistungen im Werk der Versöhnung hervor. Damit der Erlöser uns Leben mittheilen könne, muß er zugleich eine Ursache des Todes, des Mitsterbens in der Buße für uns werden. Dieses geschah durch sein unschuldiges Leiden und Sterben an unserer Statt. Die uns verheißene Sündenvergebung ist somit keine gefundene, sondern eine durch Christum erworbene, verdiente.

Jene Anschauung, welche aus der Erhabenheit Gottes die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Versöhnung bestreitet, muß auch nothwendigerweise die Realität der Sünde bestreiten. Die Liebe Gottes hat es aber so angeordnet, daß der Mensch nur in einem normalen Verhalten gegen Gott und nicht ohne Liebe zu Gott selig und befriedigt sein kann. Diese Liebe kann sich somit dem Menschen gegenüber nicht zugleich auf eine solche Weise offenbaren, wodurch sie mit dem von ihr selbst gegebenen heiligen Gesetz in Widerspruch gerathen würde. Sie muß sich ihres heiligen Charakters willen als heiliger Unwille gegen die Abnormität, die Sünde, d. h. nach dem Ausdruck der Schrift als Zorn offenbaren.

Die durch die Sünde gehemmte Liebesoffenbarung Gottes läßt sich von einer andern Seite auch als eine Betrübniß der Liebe bezeichnen, wodurch der Zorn in die Barmherzigkeit übergeht. Während so das alte Testament mit großem Nachdruck von dem Zorn des Herrn redet, so bezeugt es zugleich, daß des Herrn Barmherzigkeit und Gnade groß und seine Liebe wie Mutterliebe sei. Daß nicht nur der Mensch, wie jene oberflächliche, subjective Versöhnungslehre der Rationalisten es will, sondern auch Gott selber es sei, welcher versöhnt werden soll, widerspricht weder der Erhabenheit, noch der Liebe Gottes, sie steht vielmehr im vollkommenen Einklang mit derselben und ging aus ihr hervor.

Die Einwendung, daß Gott jedem reuigen Sünder gnädig sei, daß er dagegen die Folgen der einmal begangenen Sünde nicht aufheben, sondern nur im Verhältniß der nachfolgenden Besserung ihre Wirkung allmählig mindern könne, macht nur scheinbaren Ernst mit der Sünde, indem das Intensive derselben erst im Opfer Christi offenbar wird, und wahre, tiefe Reue ohne Anerkennung desselben nicht stattfinden kann. Statt sittlichen Ernstes wird durch jene Meinung Leichtsinn erzeugt, indem ihr eigentlich der Gedanke zu Grunde liegt, daß Gott überhaupt Niemand verdammen könne; denjenigen aber, welcher Angesichts des Todes seine Schuld fühlt, ohne Zeit zur Besserung zu haben, bringt jene Lehre in die größte Trostlosigkeit, wo nicht in Verzweiflung, während durch die biblische Versöhnungslehre dem Sünder nicht nur seine ganze Schuld und Strafbarkeit, sondern auch seine volle Erlösung gezeigt wird. Wenn außerdem eingewandt wird, daß die Versöhnungslehre der Sittlichkeit der Menschen Eintrag thue, so beruht dieser Einwand auf der vollständigen Ignorirung dessen, was Gott von Jedem, dem er seine Sünde vergeben will, ohne Ausnahme verlangt. Nicht Aufhebung, sondern vielmehr Aufrichtung des vollkommensten Sittengesetzes kommt hier zur Anwendung, da Gott von dem Sünder fordert, daß er sich durch dasselbe richten lasse und dessen Verurtheilung als eine gerechte anerkenne (Hiob 42, 3—7; Ps. 32, 5; 51, 5. 6; Joel 2, 13; Hes. 33, 11; Matth. 5, 2. 7; 1 Cor. 11, 31). Dieses ist eine sittliche That von höchster Bedeutung, zu der noch ein anderer, nicht minder sittlicher Akt hinzutreten muß, wenn Gottes Versöhnungsgnade dem Sünder zu Theil werden soll, nämlich rückhaltslose Uebergabe seines Herzens an das

höchste sittliche Gut, an Gott. Alle Einwendungen gegen die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Versöhnung überhaupt gehen aus Ueberschätzung der sittlichen Kraft des natürlichen Menschen, und aus Unterschätzung der sittlichen Forderungen Gottes an die Menschen hervor.

Erst nachdem das vollgültige Sühnopfer gebracht ist, kann und will Gott die Fülle seiner begnadigenden Liebe auf den Sünder strömen lassen, der obwaltende objective Bann muß zuerst durch die Sühne gelöst werden. Gott selbst stellt für die Menschheit den Mittler dar und dieser übernimmt mit freier Selbsthingebung seiner Liebe das große Werk der Versöhnung auszuführen.

3. Das Wesen der Versöhnung. Das hohepriesterliche Amt Christi besteht darin, daß Jesus als der sündlose, heilige Mensch die Folgen des Sündenfalls unschuldig zu leiden freiwillig übernommen hat und so die Schuld büßte. Es fällt somit vorzugsweise in die Passion, in welcher sowohl das Thun den Willen des Vaters, als auch das geduldige Leiden ihren Höhepunkt erreichten.

Um eine umfassende und übersichtliche Darstellung von dem Hohepriesteramt Christi zu gewinnen, wird es von den Dogmatikern unter verschiedenen Punkten behandelt. Nach seiner äußern Seite stellt es sich dar als Darbringung, Opfer (oblatio) und als Vermittlung, Fürbitte (intercessio). Das Wort oblatio ist von Ebr. 9, 28 hergenommen und bezeichnet die Thätigkeit Christi, durch welche er uns ein für alle Mal die Freiheit von der Schuld erworben hat; die intercessio (Röm. 8, 34; Ebr. 9, 24) dagegen ist die Thätigkeit durch welche er uns die Frucht der oblatio, die Schuldfreiheit vor Gott aneignet d. h. auswirkt, indem er zwischen uns und den Vater tritt, so daß der Vater die sündige Menschheit in dem zweiten Adam, dem Mittler gnädig anschaut. In Jes. 53, 10 finden sich Opfer und Vermittlung nebeneinander.

a. Die Selbstdarbringung oder das Opfer (oblatio) Christi stellt sich als Gehorsam dar, wenn wir dasselbe von Seiten seiner Thätigkeit als Haupt der Menschheit betrachten, als Genugthuung (satisfactio), wenn wir dasselbe als That des Erlösers fassen, wodurch unsere objective Befreiung von der Schuld bewirkt wurde; das Letztere geht aus dem Ersteren, dem Gehorsam hervor. Dieser Gehorsam war insofern ein thätiger als er ein

Thun in sich schloß, ein leidender, sofern er in williger Uebernahme des Leidens sich äußerte.

1. Aus freier Liebe leistet der Mittler den Forderungen der heiligen und gerechten Liebe vollkommen Genüge durch seinen vollkommenen Gehorsam, indem er alle Gerechtigkeit erfüllte, ohne das Böse als Befleckung in irgend einer Weise an sich kommen zu lassen; dagegen läßt er das Böse in allen Formen des Leidens an sich kommen, ohne die Gemeinschaft mit den Sündern, welche ihm das Leid erzeugte, abzubrechen. Seine Erfüllung der Gerechtigkeit geht in die höchste Activität, wie in die tiefste Passivität hinein; so vollendet sich sein leidens-thätiger Gehorsam in seiner Selbstaufopferung. „Im freien Liebes-Gehorsam erklärt sich die Heilandsliebe bereit das Verlorne auch im Fluche des Todes zu suchen und macht seine Sohnesliebe den Willen des Vaters zur Speise, auch da wo seine heilige Natur widerstrebt und es sich um einen freien Aufopferungsakt handelt (Röm. 5, 6—8)" (Beck).

Der Widerspruch der Sünde steigert und vollendet sich in der Verwerfung und Kreuzigung Christi und so ist der Tod des Herrn die vollkommene Offenbarung der Sünde. Sein Tod ist nicht das Werk Einzelner, sondern es ist die ganze vorhergehende sündige Entwicklung der Geschichte, welche hier ihre höchste Spitze erreicht. Diejenigen, welche die Gerechtigkeit handhaben und darstellen sollen, die geistliche und weltliche Macht der Juden und Heiden vereinigen sich um den Gerechten, der die personificirte Gerechtigkeit ist, zu kreuzigen und das Werk der vollkommenen welthistorischen Ungerechtigkeit zu vollziehen. Der blutige Todesakt ist aber getragen von dem innerlich vollkommenen Darbringungsakt seiner ganzen Geistes-Wirksamkeit und freien Liebe, denn es ist kein innerliches Unterliegen, was den ganzen Leidensverlauf bei Christo vermittelt, keine äußere Ueberwältigung, was denselben beendet. Ehe die organische Verbindung von Leib und Seele aufgelöst wurde, übergiebt der Mittler unabhängig von natürlicher Erschöpfung des Lebens seinen Geist mit voller Stärke der Stimme seinem Vater (Luc. 23, 46; Joh. 19, 34. 37; 10, 18), so sinkt seine Seele nicht lebensverlassen in des Hades Gewalt (Apg 2, 27; Luc. 23, 43). Der Stachel des Todes Jesu ist die Sünde der Welt, welche er auf seinem hohepriesterlichen Herzen trägt; sind die Strafgerichte Gottes,

welche auf seine Seele gelegt sind. Alles, was der Mittler der Sünde wegen zu vollbringen hat, war mit dem Tode wahrhaft und wirklich vollendet; als sein Herz brach um ewig wieder lebendig zu werden, da war diese Welt und der Fürst dieser Welt gerichtet und überwunden. Daß dieses Kreuz auf Golgatha zum bleibenden Zeichen des Heils wird, das ist der Versöhnung tiefstes Geheimniß ewiger Liebe (Eph. 2, 16; Col. 1, 20; 1 Cor. 1, 23. 24). Das Leiden und Sterben, welches der zweite Adam von der Menschheit zu erdulden hat, verwandelt er selbst in ein Leiden und Sterben für die Menschheit.

Wenn man frägt, ob der thätige, oder leidende Gehorsam zur Vollziehung des Sühnwerkes zu rechnen sei, so könnte man, den Vorgang nur von der objectiv rechtlichen Seite betrachtend, mit Anselm und den meisten Scholastikern annehmen, daß durch den leidenden Gehorsam die Sühne gebracht wurde. Der stellvertretende Gehorsam läßt sich jedoch nicht auf solche Weise trennen, daß das Thun vom Leiden und das Leiden vom Thun ausgeschlossen wäre, denn das Leiden war nicht eine stoische Ergebung, sondern ein treuer Gehorsam, der beharrt, auch wenn er mit Leiden verbunden ist. Thun und Leiden sind im Leben Jesu so eng mit einander verbunden, daß all sein Leiden ein Thun war dem Wesen nach, und all sein Thun ein Leiden der Form nach. Die evangelische Kirche lehrt daher mit Recht, daß der ganze Gehorsam Christi, sein thätiger und leidender, zur stellvertretenden Genugthuung gehöre. Je nach Umständen kann man sowohl den Gehorsam in seiner Gesammtheit, als den Leidenstod in seiner Besonderheit als die heilwirkende Sühne betrachten, wie dieses auch in der Schrift geschieht (Röm. 5, 18. 19).

2. Die Genugthuung der Sühne (satisfactio) ist zwar dem Wortlaut nach nicht in der Schrift, wohl aber ihrem Begriff nach durchweg darin gelehrt. Etymologisch betrachtet, weist der Ausdruck hin auf eine zu Rechte bestehende Forderung, nämlich Gottes an die Menschheit, deren Leistung Christo zugeschrieben wird. Hierin liegt die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die ganze Menschheit diese Genugthuung nicht geleistet hat, noch zu leisten vermochte und schließt zugleich den Begriff der Stellvertretung in sich. Die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit war eine doppelte, die seiner

gesetzgebenden, welche Heiligkeit von der Menschheit verlangt, und die seiner strafenden Gerechtigkeit, welche den Schuldbeladenen die Strafe auferlegt. Daß Christus diese Genugthuung geleistet, haben wir dahin beantwortet, daß er durch seinen vollkommenen Gehorsam alle Gerechtigkeit erfüllte und durch sein unschuldiges Leiden die Strafe erduldete. Der heilige Charakter dieser Genugthuung liegt darin, daß Jesus sich beständig und mit Bewußtsein für den Gehorsam und gegen den Ungehorsam entschied, so daß in ihm nicht die mindeste Ursache vorhanden war, weßhalb er hätte leiden und sich vom Vater getrennt fühlen sollen. Sein Thun und Leiden war ein freiwillig übernommenes.

Die Frage ob Christus wirklich alle Folgen der Sünde getragen, bezieht sich auf die Wirklichkeit (veritas) der Genugthuung. Es wird nämlich eingewandt, inwiefern man sagen könne, daß Christus alle Strafen getragen habe, da er doch den ewigen Tod nicht erduldete. Die alten Dogmatiker leiteten das unendliche Verdienst aus der Würde der Person ab; sie gingen dabei von der Voraussetzung aus, daß die Genugthuung darin bestehe, daß Gott von einem Menschen ein Aequivalent von unendlichem Werthe für seine verletzte Ehre bezahlt werde, welches beim Tode Jesu geschehen sei, da er der Sohn Gottes war. Das Unzulängliche dieser Anselmschen Satisfactionstheorie besteht darin, daß die Versöhnung und Entsündigung des Sünders gegenüber der verletzten Ehre Gottes ganz in den Hintergrund gedrängt wird, während dieses unbedingt mit zum Hauptzweck des Versöhnungswerkes gehört. Ebrard sucht obige Frage dadurch zu lösen, daß er den ewigen Tod nicht zu den wesentlichen Folgen der Sünde zählt, sondern ihn nur als eine natürliche Folge des geistlichen Todes betrachtet, sofern die Erlösung von diesem nicht eintritt. Der ewige Tod ist seinem Wesen nach allerdings nichts anderes als Trennung von Gott; es handelt sich bei der Genugthuung weniger um die Quantität, als vielmehr um die Qualität der Leiden. Das Blutvergießen hat zwar einen ökonomisch geschichtlichen Zusammenhang und eine symbolisch, pädagogische Bedeutung, doch war es nur die Form und nicht das Wesen, in welchem die Hauptbedeutung lag. Das Intensive und unendlich Große im Leidenstod Christi war das Gefühl der Gottverlassenheit des Sohnes Gottes am Kreuz. Alle Arten

der jüdischen und heidnischen Sünde verschwuren sich gegen ihn; zwischen ihn und den Vater hatte sich der Welt Sünde, die Finsterniß in die Mitte gedrängt und die Empfindung der Seligkeit verdrängt. Christus erduldete allerdings den intensiv unendlichen Schmerz nicht auf dieselbe Weise, wie der mit bösem Gewissen schuldbeladene Sünder, sondern er trug die Strafe als eine fremde, so daß sie für ihn nicht Strafe, sondern reiner Schmerz war und er den absoluten Schmerz über die Sünde, das Wesentliche und Wirkliche der Strafe litt. Dem objectiven Heilswerk genügte diese Thatsache auf absolute Weise, Gottes Recht kam zur Kraft und Gottes Liebe zur vollen Entfaltung.

Der Werth und die Geltung der Genugthuung zur objectiven Tilgung unserer ganzen Sündenschuld und Wiederzueignung der Gottesgemeinschaft. Wie die Genugthuung einerseits ihrem Werth nach Sühne ist, so ist sie andererseits ihrem Erfolg nach Verdienst. Die Genugthuung ist insofern Versöhnung, als durch sie die Schuld von uns weggenommen ist, sie ist Verdienst, insofern Christus durch sie uns die Gerechtigkeit erworben hat. Christus ist unsere Gerechtigkeit durch seine That des Lebens, durch welche er das Gesetz erfüllt, und durch sein Leiden und seinen Tod, in dem er sich für unsere Uebertretung hingegeben hat. Wenn dagegen eingewandt wird, daß Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit gleichbedeutend sei mit Ungerechtigkeit, so ist dagegen einzuwenden, daß es nicht eine Zurechnung im subjectiven, sondern nur im objectiven Sinne ist, wodurch nur unser Rechtsverhältniß, nicht aber unser Wesen verändert wird, und eine solche Zurechnung widerspricht durchaus nicht dem Rechtsbegriff. Auch geschieht diese Zurechnung nicht ohne Weiteres, da sie ohne Buße und Glauben von Seiten des Menschen nicht erlangt werden kann. Daß Christus für uns zur Sünde gemacht wurde und für uns die Strafe auf sich nehmen konnte, wird vermittelt durch seinen innigen Zusammenhang mit dem Menschengeschlecht; denn die Versöhnung wurde in unserer menschlichen Natur vom Gottmenschen vollbracht, so ist sie Gottes eigene Gnaden- und Liebesthat, und zugleich eigene That der Menschheit. „Indem Gott seinen Sohn nicht verschont, der sich der Sünder erbarmt, zeigt er sich als den Heiligen; indem er ihnen den Sohn giebt, damit sie in ihm und durch ihn leben, zeigt er sich als den

Gnädigen, als den durch vergebende Liebe Wirkenden. Findet ihr Widersprüche, ja Ungereimtheiten in diesem göttlichen Wirken? Aendert die Heiligkeit, ändert das Wesen Gottes und seine ewige Wahrheit! oder laßt euch gefallen, was er für euch gethan hat nach seiner unbegreiflichen Weisheit und Güte. Es sei so! Es sei wirklich nicht begreiflich zu machen, wie der Heilige den Heiligen ansehe um der Sünder willen! Wer hat in Gottes Rath gesessen? Daß die Liebe das Lösegeld bezahlt hat, welches die Gerechtigkeit fordern mußte: es ist doch auch menschlicher Weise denkbar, warum nicht göttlicher?!" (Chr. Aug. Heinroth, über die Wahrheit).

Unser innerstes Bewußtsein verlangt aber, daß die Gerechtigkeit nicht nur außer und für uns, sondern auch in und von uns erfüllt, daß die objective zur subjectiven Gerechtigkeit werde, dieses geschieht durch Mittheilung des göttlichen Lebens und Stiftung der wirklichen göttlichen Lebensgemeinschaft. Indem Christus im Glauben angeeignet wird, ist der Versöhner nicht mehr außerhalb des Menschen, sondern in ihm, d. h. die Wirkung der Versöhnung offenbart sich in der Erlösung, in der befreienden Kraftmittheilung. Das hohepriesterliche Amt ist mit dem königlichen aufs engste verbunden. Da Christus Alles geleistet hat, wodurch die Erlösung bedingt war, so ist er alles Priesterthums und aller Opfer Fülle und Ende, und bleibt auch auf dem Thron der Herrlichkeit das geschlachtete Lamm und der ewige Hohepriester (Offenb 5, 6; Ebr. 5, 6; 6, 20). Die Real-Veränderung, welche zwischen Gott und den Menschen durch die Sünde eingetreten ist, wurde so durch eine reelle Ausgleichung derselben vermittelt.

Eine andere wichtige Frage ist, ob Christus für alle Menschen, oder nur für einen erwählten Theil derselben Genugthuung geleistet habe. Daß dieselbe hinlänglich sei Aller Schuld aufzuheben, und daß nur der persönliche Glaube einen lebendigen, vollen Antheil an derselben habe, wird von den Calvinisten, wie von den Lutheranern zugegeben, doch lehren die Ersteren, daß Christus durch seine Genugthuung nicht die Schuld Aller, sondern nur der Erwählten aufzuheben beabsichtigte, so daß für die Nichterwählten keine Schuldfreiheit vorhanden sei (v. Til, Wendelin, Gisbach). Die arminianische Lehre von einem universellen Verdienst Christi durch

einen universellen Gnadenbund wird im prädestinatianischen Interesse verworfen.

Daß Christus für alle Menschen gestorben, so daß das Heil nun für einen Jeden erreichbar ist, weist Watson (Theol. Inst. Vol. II, p. 285 ff) auf folgende Weise nach:

„Wir behaupten, daß dieses deutlich ausgedrückt wird: 1. In allen solchen Stellen, wo es heißt, daß Christus für alle Menschen gestorben ist und von seinem Tode als von einer Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt reden (1 Joh. 2, 2; Ebr. 2, 9). Auch nennt sich Christus selbst den ‚Heiland der Welt‘ und Paulus nennt ihn ‚den Heiland aller Menschen‘ (1 Tim. 4, 10). Johannes der Täufer bezeichnet ihn als ‚das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt‘ (Joh. 1, 29), und Christus verkündet, ‚daß Gott die Welt‘ also geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab, daß die ‚Welt‘ durch ihn gerettet werde (Joh. 3, 16), ebenso sagt Paulus, daß Gott die ‚Welt‘ mit sich selber versöhnte (2 Cor. 5, 19). — 2. In allen Stellen, welche dem Tod Christi dieselbe ausgedehnte Wirkung zuschreiben, wie dem Fall unserer ersten Eltern (Röm. 5, 15. 17). Wie in diesen Stellen die universelle Ausdehnung der Wirkung von der Versöhnung Christi deutlich ausgesprochen ist, so ist dieselbe auch nothwendig inbegriffen a) in allen Stellen, welche erklären, daß Christus nicht allein für diejenigen, welche gerettet sind, gestorben ist, sondern auch für diejenigen, welche verloren gehen, so daß von ihrer Verdammniß nicht bewiesen werden kann, daß sie von den vorhandenen und ihnen verkündigten Segnungen des Todes Christi ausgeschlossen waren. Paulus begründet seine Ermahnung: ‚der Freiheit nicht zu mißbrauchen zum Anstoß der Schwachen, wosonst der schwache Bruder umkomme‘ darauf, daß Christus für ihn gestorben ist (1 Cor. 8, 11). Petrus redet von falschen Propheten, welche den Herrn verleugnen, obschon er sie erkauft hat, und die eine schnelle Verdammniß über sich selbst bringen (2 Petr. 2, 1). Der Ebräerbrief erwähnt Solcher, welche durch Verachtung des Blutes Christi, durch das sie geheiligt sind, um so ärgere Strafe erhalten werden (Ebr. 10, 29; 6, 4—7). b) In allen Stellen, welche es dem Menschen zur Pflicht machen

an das Evangelium zu glauben und sie für ihre Verwerfung desselben für schuldig und todeswürdig erklären (Joh. 3, 18. 36; Marc. 16, 15. 16). Wie das Evangelium aller Welt verkündet werden soll, so soll es auch von allen Menschen geglaubt werden. Haben sie Macht daran zu glauben, so haben sie auch Macht das Heil zu empfangen, da dieses allein um Christi Tod und Verdienst willen ertheilt wird, demgemäß muß sich auch das Verdienst Jesu auf sie erstrecken. Der Gott der Wahrheit könnte weder von allen Menschen verlangen, an den Opfertod Christi als an unsere Versöhnung zu glauben, wenn dieselbe sich nicht auf Alle erstreckte, noch könnte es Jemanden zur Last gelegt werden, wenn er sich weigert an etwas zu glauben, was nie Object seines Vertrauens zu sein bestimmt war. c. In allen Stellen, welche es dem Nichtwollen des Menschen zuschreiben, wenn er das Heil nicht erlangt, so daß es ganz allein seine eigene Schuld ist (Matth. 23, 37; Joh. 5, 40; Matth. 22, 1—15). Der Herr erklärt, daß er will, daß allen Menschen soll geholfen werden (1 Tim. 2, 4) und befiehlt daher, für alle Menschen zu beten (Matth. 6, 9—14). Aus Allem diesem erhellt, daß die Ursache bei denen, die verloren gehen, nicht in einer begrenzten Erlösung Christi, sondern in ihnen selbst liegt.

„Es wird gegen die angeführten Stellen eingewandt, daß die Worte ‚alle Menschen' und ‚Welt' in der Schrift oft in einem begrenzten Sinne gebraucht werden. Dieses kann ohne Nachtheil für die aus jenen Stellen gezogenen Beweise zugegeben werden. Die Frage aber ist, ob in jenen angeführten Stellen die Worte ‚alle Menschen' und ‚Welt' so verstanden werden dürfen, daß darunter nur die Erwählten, d. h. nur ein Theil der Menschen gemeint sei. Wir können dieses zuversichtlich verneinen, und zwar 1. weil der universelle Sinn der Ausdrücke ‚Alle', ‚alle Menschen', und ‚Jedermann' entweder durch den Context, oder durch andere Schriftstellen bestätigt wird. Wenn Jesaias sagt: „Wir gingen Alle in der Irre wie Schafe, aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn" (c. 53, 6): so bestätigt er, daß die Sünden Aller derer, welche irre gingen, auf Christum gelegt wurden. Wenn Paulus sagt: „sintemal wir halten, daß so Einer für Alle gestorben ist, so sind sie Alle gestorben" (2 Cor. 5, 14), so zieht er

aus der Universalität des Mittels, durch welches die Menschen zum geistlichen Leben erweckt werden, den Beweis für die Universalität des geistlichen Lebens. Es ist dieses Beweisverfahren ein klares Zeugniß, daß man in der apostolischen Kirche es als eine unantastbare Wahrheit ansah, daß Christi Tod für alle Menschen in seiner weitesten Ausdehnung zu verstehen sei, wosonst diese Annahme nicht die Basis für obige Beweisführung gegeben hätte. Wenn ferner Paulus Christum ‚den Heiland aller Menschen, und besonders der Gläubigen‘ nennt (1 Tim. 4, 10), so geht daraus hervor, daß er Gläubige und Ungläubige, d. h. das ganze Menschengeschlecht unter dem Ausdruck ‚alle Menschen‘ versteht, und erklärt, daß Christus ihr Heiland ist, obschon die vollen Segnungen seines Heils nur dem Glauben zukommen. Wenn er wiederum erklärt, daß ‚wie durch Eines Sünde die Verdammniß über alle Menschen gekommen ist, also ist auch durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen‘ (Röm. 5, 17), so würde die Vergleichung kraftlos, wenn der Ausdruck ‚alle Menschen‘ nicht in seinem weitesten Umfang genommen würde. Auch bedient sich der Apostel der Ausdrücke ‚viele‘ und ‚alle Menschen‘ in diesem Kapitel ohne Unterschied. Daß er den Ausdruck ‚manche, viele‘ für ‚alle Menschen‘ gebraucht, geht aus folgenden Parallelen hervor: „Der Tod kam über alle Menschen“ und „viele sind gestorben“ (V. 12. 15), „Gottes Gnade und Gabe ist Vielen reichlich widerfahren,“ und „die Rechtfertigung des Lebens ist über alle Menschen gekommen“ (V. 15. 18.). — Ebenso unzulässig ist es, den Ausdruck ‚Welt‘ ‚die ganze Welt‘ einzuschränken und mit ‚Welt der Erwählten‘ erklären zu wollen, denn die Auserwählten werden in der Schrift nirgends die Welt genannt, sondern werden vielmehr von ihr unterschieden (Joh. 15, 19). — Die Schrift theilt das Menschengeschlecht gewöhnlich in zwei Klassen ein, in die Jünger Christi und die Welt (Joh. 15, 19; 1 Joh. 4, 5. 6). — Wenn von der Erlösung Christi gesprochen wird, so sind oft beide Klassen eingeschlossen. In 2 Cor. 5, 18 bezieht sich die Versöhnung nur auf die Gläubigen und im darauf folgenden Vers auf die Welt, deßhalb bittet er die Welt an Christi Statt sich versöhnen zu lassen. Kein Ausdruck kann dies deutlicher darstellen, als wenn Johannes sagt, daß Christus die Versöhnung für unsere

und der ganzen Welt Sünde sei (1 Joh. 2, 2). Derselbe Apostel zeigt in demselben Brief deutlich, was er unter Welt versteht, wenn er diese als eine ‚im Argen liegende‘ bezeichnet, zum Unterschied von denen, welche wissen, daß sie aus Gott sind (1 Joh. 5, 19). In dem erwähnten allgemeinen Auftrag Christi: ‚Gehet hin in alle Welt‘ ist der Ausdruck Welt offenbar im universellen Sinn zu nehmen, und ebenso ist die damit verbundene Bedingung des Glaubens eine allgemeine. Die Absurdität jener Erklärung ‚Welt‘ für ‚Welt der Erwählten‘ zu nehmen, wird noch deutlicher, wenn letzterer Ausdruck in einigen der angeführten Stellen angewandt wird. Wenn z. B. in Joh. 3, 16 durch ‚Welt‘ die Auserwählten bezeichnet sind, so liegt in der Verheißung, ‚auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen‘, nothwendig die Voraussetzung, daß Einige der Erwählten nicht glauben möchten und daher verloren gehen, was aber nach der Lehre der Gnadenwahl unmöglich ist. Diese Consequenz ist noch offenbarer in V. 17. 18, wird hier nämlich unter ‚Welt‘ nicht alle Welt, d. h. alle Menschen, sondern nur die Auserwählten verstanden, so heißt es dort, daß diejenigen von den Erwählten, welche glauben, selig werden, diejenigen Erwählten, welche nicht glauben, schon gerichtet sind, und verloren gehen. Dieselbe Ungereimtheit entsteht durch solche Auslegung von ‚Welt‘ bei dem Auftrag Christi, aller Kreatur das Evangelium zu verkündigen (Marc. 16, 15). Aehnliche Unzulässigkeiten könnten noch (durch Anwendung jener Interpretation ‚Welt‘) aus andern Stellen (müßten vielmehr) gefolgert werden, wenn das Angeführte nicht schon deutlich zeigen würde, daß so klare, unzweideutige Stellen unmöglich durch eine richtige Exegese auf solche Weise entstellt werden können, und daß sie demnach in ihrem einfachen, deutlichen Sinn genommen werden müssen, nach welchem sie die Universalität der Versöhnung Christi unzweideutig aussprechen. —

Es wird ferner eingewandt, daß der Herr selbst gesagt habe: „Ich bitte für sie, ich bitte nicht für die Welt, sondern für die, welche du mir gegeben hast“ (Joh. 17, 9). Will man aber hier etwa nach obiger Angabe ‚Welt‘ mit ‚Welt der Erwählten‘ übersetzen, so würden diese dadurch von der Fürbitte Jesu abgeschnitten. Nimmt man aber ‚Welt‘ im gewöhnlichen Sinn, so erscheint als Zweck der Fürbitte Jesu für seine Jünger, daß sie, die Welt glaube,

daß der Vater Jesum gesandt habe (V. 21). In Joh. 10, 15 heißt es: „Ich lasse mein Leben für die Schafe," dieses beweise, daß Christus nur für seine Schafe gestorben sei. Aus dem Context geht aber hervor, daß Christus außer denjenigen, welche er hier seine Schafe nennt, sein Leben auch für andere gegeben hat. Die Schafe, welche hier bezeichnet werden, sind von der jüdischen Heerde, denn der Herr sagt unmittelbar darauf: ‚ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stall. Und dieselbigen muß ich herführen' (V. 16). Offenbar meint hier der Herr die Heiden, so daß er auch für diese ‚andern Schafe' sein Leben dahingab, sogar für das Verlorne, welches er gekommen ist zu suchen und selig zu machen; hieher gehören alle Menschen, denn ‚wir gingen Alle in der Irre' und der Herr warf unser Aller Sünde auf ihn."

Der berühmte Baxter (Verfasser von ‚Ruhe der Heiligen'), obwohl Calvinist, weicht in der Lehre von der Genugthuung Christi vom calvinistischen Lehrsystem ab, indem er in seiner Abhandlung ‚Universelle Erlösung' (Universal Redemption) folgendes darüber sagt: „Das Leiden Christi war nicht ein Erfüllen von der Drohung des Gesetzes, sondern eine Genugthuung für unser Nichterfüllen der Vorschriften desselben und ein Abwenden von der Ausübung der Drohungen Gottes an uns." „Gott, der Vater und Christus, der Mittler handelt nun mit Niemandem bloß nach den strengen Forderungen des ersten (adamitischen) Gesetzes, sondern ertheilt Allen Gnade, welche sie nach dem Charakter des übertretenen Gesetzes nicht empfangen könnten und ruft sie zur Buße, damit sie die dargebotene Gnade weiter empfangen können. Demgemäß will er Keinen richten nur nach dem Gesetz der Werke, sondern je nach dem Jemand den Bedingungen oder Vorschriften der Gnade gehorsam oder ungehorsam war." „Nicht nur die Sünden der Erwählten, sondern diejenigen des ganzen Menschengeschlechts wurden zu unserer Genugthuung auf Christum gelegt. Das Gegentheil zu behaupten, vermindert auf ungerechte Weise die Ehre seines Leidens, und hat andere verderbliche Consequenzen." Die allen Menschen zu gut kommenden Segnungen des Verdienstes Christi, beweist er folgendermaßen: „Das ganze Menschengeschlecht ist durch Christi Genugthuung unmittelbar erlöst und befreit von der gesetzmäßigen

Nothwendigkeit verloren zu gehen, unter welcher sie waren, und alle Menschen gehören dem Erlöser an als ihrem Herrn und König, nach den Bestimmungen seiner Gnade behandelt zu werden, deren Zweck ihre Wiederherstellung ist." „Die Lehre, welche die universelle Gültigkeit der Genugthuung Christi leugnet, hat alle Widersprüche und Ungereimtheiten zur Folge, weßhalb sie nicht von Gott, noch wahr sein kann. Entweder leugnet sie die universelle Verheißung der Vergebung und des Lebens allen denen gegeben, welche glauben wollen, und verleugnet dann den Inhalt des Gesetzes Christi und die Verheißung des Evangeliums, oder sie läßt von Gott allen Menschen bedingungsweise eine Vergebung und ein Heil widerfahren, welches Christus nie erworben hat. Entweder leugnet sie die Erlösung der Nichterwählten von der Nothwendigkeit des Verlorengehens (Fluch des Gesetzes), welche durch die Sünde über die Menschen kam, oder sie macht die Erlösung und das Heil von der Genugthuung Christi abhängig. Sie läßt entweder von Gott an die Nichterwählten den Befehl ergehen, keines der Heilmittel zu gebrauchen, oder Mittel anzuwenden, welche am Ende für sie doch nutzlos und unzulänglich sind, weil ihnen die wirkende Ursache fehlt. Sie läßt den wahrhaftigen und gerechten Gott allen Menschen die Verheißung der Vergebung und der Erlösung verkünden, so sie daran glauben, während er dieselbe weder erfüllen will, noch kann (aus Mangel des Verdienstes Christi), auch wenn sie daran glauben." „Sie leugnet die für den Sünder nothwendig demüthigendste Thatsache (denn es giebt für unsern tiefen Fall kein stärkeres Zeugniß als das Leiden Christi), so daß kein Prediger dem Gottlosen sagen kann, daß er gegen den gesündiget, welcher ihn erkauft habe, noch kann der Gottlose sich dessen selbst anklagen. Nein, Keiner, der seiner Erwählung nicht sicher ist, kann sagen, daß seine Sünden auf Christum gelegt und Ursache seines Leidens wurden, noch kann irgend ein Prediger Solches einem Menschen sagen, weil er nicht gewiß ist, ob er zu den Auserwählten gehört, oder ob sein Glaube aufrichtig ist." „Sie macht alle Segnungen, welche die Nichterwählten empfangen, seien es geistige oder leibliche, von dem Verdienst Christi unabhängig, oder legt ihnen eine andere Genugthuung zu Grunde." „Sie zerstört beinahe die ganze Lehrthätigkeit der Kirche, indem sie ihren Dienern das Mittel wegnimmt,

wodurch sie den Sünder am eindringlichsten zur Demüthigung auffordern und sie von ihrer Undankbarkeit und Gottlosigkeit gegen Christum überzeugen können, oder wodurch sie dieselben durch Hoffnung auf Gnade zur Buße bewegen und durch die in der Erlösung geoffenbarte Liebe und Barmherzigkeit für die Liebe zu Christo gewinnen können." „Ja, sie läßt Gott weit härter mit den meisten Menschen handeln, als selbst mit den Teufeln; indem er den Menschen ein Gebot giebt an Einen zu glauben, welcher nicht für sie gestorben ist, und läßt sie ihn für ihren Erlöser halten, welcher sie nie erlöst hat, und macht so dieses Gesetz für sie zu einer Ursache einer weit größeren Strafe." Dieses sind die Widersprüche und nothwendigen Folgen zu welchen die Leugnung des universellen Werthes der Genugthuung Christi zuletzt führen müssen.

Ebrard macht zur Beantwortung der Frage einen Unterschied zwischen Sühne und Versöhnung. Die Sühne ist für alle Welt da als ein objectiver Akt für Alle geschehen. Christus hat die Gesammtschuld Aller vom Fleisch Gebornen gesühnt. Die Versöhnung ist für Alle, die an ihn glauben und aus ihm geboren werden, so daß sie von Gott als Glieder an dem Einen, vollkommen gerechten angesehen werden. Es wird hier genau betrachtet zwischen dem objectiven und subjectiven Antheil an der Versöhnung unterschieden, und derselbe vom persönlichen Glauben abhängig gemacht und so die Frage richtig entschieden, obwohl der in obiger Weise gemachte Unterschied zwischen Sühne und Versöhnung nicht ganz erklärlich ist, indem die Sühne nicht ohne die Versöhnung gedacht werden kann. Die Schuld Aller ist factisch von Christo gesühnt, kommt aber dem Einzelnen erst zu gut, wenn er durch den Glauben an die Thatsache, welche von Gott in Christo selbst verordnet ist, in das Verhältniß selbst eingeht und so Christi Glied wird. „Christus erhält alle die Seelen, welche sein Eigenthum werden wollen zum Lohn der Liebe vom Vater (Jes. 53, 12; Joh. 17, 2; Phil. 2, 10)." „Objectiv ist die ganze Menschheit durch Christum mit Gott versöhnt d. h. es ist nichts mehr vorhanden, was Gott von irgend einem Menschen trennen müßte oder könnte, der nicht selbst von ihm getrennt sein will" (1 Joh. 2, 2; 2 Cor. 5, 19). (Plitt).

b. Dieses priesterliche Werk Christi hat auch im Zustand

der Erhöhung seinen Fortgang durch seine Fürbitte (intercessio). Christus steht als Mittler fürbittend für die ganze Menschheit vor Gott, wodurch er die objectiv erworbene Gnade Allen denen subjectiv zueignet und bewahrt, die sich im Glauben an ihn mit Gott versöhnen lassen. Nach calvinistischem Begriff bezieht sich die Fürbitte nur auf diejenigen, welche durch den Glauben Christo angehören. Es ist allerdings zwischen der Fürbitte im Allgemeinen und im Besonderen zu unterscheiden, die Erstere gilt allen Menschen, die Letztere den Gläubigen (Luc. 23, 34; Joh. 17, 21; — Joh. 17, 9; Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1). Wenn aber gesagt wird, daß der Vater mit den Uebrigen so lange gar nichts zu thun habe, bis sie durch Christum vor ihn treten, so widerspricht dieses dem deutlichen Sinn des Gleichnisses vom unfruchtbaren Feigenbaum, indem dieser nur der Fürsprache des Weingärtners es zu danken hat, daß er noch ein drittes Jahr steht (Luc. 13, 7. 8). Ohne die Wirkung der hohenpriesterlichen Fürbitte gäbe es für den Sünder überhaupt keine Gnadenzeit und keine solche Gnadenwirkung an seinem Herzen, daß er jemals durch Christum sich dem Vater nahen würde, noch könnte. Diese fürbittende Thätigkeit begann Christus schon auf Erden (Joh, 14, 16; 16, 26), sie wurde aber erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt vollendet.

Der Segen (benedictio) der Versöhnung besteht in dem bereits Erwähnten, nämlich in der objectiven Aufhebung des Trennungszustandes und in der Aufrichtung des neuen Gnadenbundes, durch welchen dem Menschen alle leiblichen, geistigen und geistlichen Segnungen, alle zeitlichen und ewigen Güter der Gnade zukommen (Marc. 10, 16; Luc. 24, 50; Ebr. 7, 6. 7. 21. 24). Watson sagt hierüber Folgendes: „Die Sünde Adams wandte das Auge göttlichen Wohlgefallens von uns ab, der Tod Christi wendet uns dasselbe von Barmherzigkeit strahlend wieder zu.“ „Die Uebertretung zerstörte den kindlichen Umgang und Verkehr des Menschen mit Gott, machte die Lobgesänge im Paradies verstummen, verschloß die Lippen, welche sich im Gebet kindlichen Vertrauens geöffnet hatten und machte den Menschen gebetslos, undankbar und gottlos. Durch den Mittler ist der Eingang zur wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott und mit derselben die Kraft, die Glückseligkeit und

Herrlichkeit des Menschen wieder gegeben. Durch die Uebertretung brachen Trübsal und Krankheit herein; durch Christum ist ihr Charakter als Strafe weggenommen und sind dieselben in ein heilsames Erziehungsmittel verwandelt, und werden zuletzt ganz hinweggenommen werden. Durch die Uebertretung kam der Tod, das Alles umfassende Uebel; aber wie durch Einen der Tod kam, so kommt durch Einen die Auferstehung der Todten. So soll durch den Tod Christi in einem jeden Gläubigen die Uebertretung aufhören und ihre Wirkung beides in Leib und Seele ganz und für immer (zuletzt in der Auferstehung) vernichtet werden." „Durch das Lösegeld, welches Christus bezahlte, brachte er das Menschengeschlecht wieder zu Gnaden, und sendet den verheißenen Geist von der Sünde zu überzeugen, das Gewissen zu wecken und die Last der Uebertretung fühlen zu lassen, zum Gebet um Erlösung anzutreiben und dasselbe dann zu leiten, die seufzende Kreatur von den Fesseln der Knechtschaft zu erlösen und sie in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes zu führen." „Der Mensch ist ein Sünder. Diese Thatsache kann weder geleugnet, noch verändert werden. Die Sünde existirt, und als Richter muß Gott auf dieselbe sehen, muß sie richten und strafen. Hätte keine Versöhnung stattgefunden, so würde sich die Sünde ungehindert ausgebreitet haben vor dem Angesicht des allmächtigen Gottes, des gerechten, heiligen Richters, und das Menschengeschlecht wäre ohne den mittlerischen Schutz dem gerechten und furchtbaren Mißfallen Gottes ausgesetzt gewesen. Dieses ist thatsächlich der Zustand Aller, welche nicht zugeben wollen, daß der Messias die Versöhnung für unsere Sünden vollbrachte, als er nicht um seinetwillen, sondern für die Sünden des Volkes starb. So ist die Sünde allen denen, welche an Christum glauben, bedeckt. Wie die dichte dunkle Wolke, ihre großen, kalten Schatten auf die Erde werfend, vor den klaren Sonnenstrahlen zerfließt und verschwindet, so nimmt Gott unsere Sünden hinweg und läßt über uns leuchten das Licht seines Antlitzes." (Sermon, vol. II, LXVII). Die Kraft Gottes zur Seligkeit, welche im Wort vom Kreuz vorhanden, schildert derselbe Dogmatiker mit folgenden treffenden Worten: „Ist es für uns wichtig die Wirklichkeit und den Grad unserer Gefahr kennen zu lernen, so wird uns dieses durch den Tod Jesu nicht als eine bloße Beschreibung, sondern als der ausdruckvollsten

That geoffenbart; ist es für uns wichtig, volle Gewißheit vom Wohlgefallen Gottes gegen uns zu haben, so empfangen wir hier einen Beweis, der keines höheren Grades fähig ist. Wenn Dankbarkeit das mächtigste Motiv für Gehorsam ist, nicht eines knechtischen, sondern eines kindlich freudigen, so ist durch das Bewußtsein von der Liebe Christi (die sich für uns am Kreuz geopfert hat) uns der stärkste, bleibende Beweggrund zur Dankbarkeit gegeben, die uns zur höchsten, freudigsten und bleibenden Thätigkeit befähigt" (Inst. II, 217).

§ 68. Die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi nach dem Zeugniß der Schrift.

Die Schrift lehrt eine göttliche Wiederannahme der sündigen Menschheit, und daß diese ohne Dazwischenkunft eines vermittelnden Leidens nicht stattfinden könne. Diese Wahrheit ist, wenn auch in sehr verkümmerter und sehr entstellter Form, in den zahlreichen heidnischen Opfern ausgesprochen, deren vornehmste die Menschenopfer sind. Diesem durch das Gewissen bezeugten Schuldgefühl und allgemeinen Bedürfniß der Versöhnung kommt der Herr durch den alttestamentlichen Opfercultus entgegen. Nicht in den heidnischen Opfern, sondern in diesem wahrheitsgemäßen Bedürfniß des Menschen und in Gottes Heilsrathschluß hat somit das alttestamentliche Opfer seinen wirklichen Ursprung. Die Idee der Sühne ist im alten Testament der Kern der gesammten Opfer- und Priestereinrichtungen, und im neuen Testament wird Christus als der wahre Hohepriester und als das wahre Opfer dargestellt.

Der Unterschied zwischen dem alttestamentlichen, unvollkommenen und dem neutestamentlichen, vollkommenen Hohenpriester ist vorzugsweise im Ebräerbrief nachgewiesen. Die Priester des alten Bundes mußten dem Stamme Levi angehören (4 Mos. 3, 12. 40. 41), der Messias aber war als ein Priester nach der Weise Melchisedeks verheißen (Ps. 110, 4), der nicht ein Levit, sondern Priester und König zugleich sein soll. Dieses war Christus. Jene wurden ohne Eid und erst nach vorgeschriebener Reinigung zum Priester gemacht (3 Mos. 8), dieser aber nicht ohne Eid, aber ohne jene levitische Reinigung (Ebr. 7, 21), da er der Sündlose war. Jene ließ der Tod nicht bleiben, so daß ihrer Viele Priester wurden, dieser aber bleibet ewiglich und hat darum ein unvergängliches Priesterthum (Ebr. 7, 23. 24). Der Priesterdienst des alten

Testamentes soll das Heiligsein des ganzen Volkes vermitteln. Das Hauptgeschäft des Priesters war das Blutbesprengen des Altars und dasjenige des Hohenpriesters, daß er am großen Versöhnungstage in das Allerheiligste hineinging, das Volk versöhnte und den Segen Gottes auf das entsündigte Volk legte (3 Mos. 16; Ebr. 9, 7. 25), doch mußte er zuvor für seine eigene Sünde opfern. „Was ist Priesterthum, Priesterdienst, Priesterwerk? Es ist das Leben, das es mit dem Tode zu thun hat; das Leben im Kampf mit dem Tode, bis zur Ueberwindung und völligen Aufhebung des Todes. Es ist der Dienst und das Werk im Heiligthum Gottes im Himmel, wodurch derjenige, der es verrichten kann und darf, in den Stand gesetzt ist, aus der einigen, ewigen Quelle des Lebens, aus Gott Leben zu schöpfen, und es mitzutheilen dem, der dem Tode unterwürfig geworden ist, oder an Mangel des Lebens leidet.“ Christus ist für uns nicht nur der Vermittler, sondern die Quelle des Heils selbst (Ebr. 7, 22. 25; 8, 6), er ging nicht mit dem Opferblut der Thiere durch das vorbildlich Heilige in das Allerheiligste von Händen gemacht, sondern durch sein vollkommen heiliges Leben mit seinem eigenen Blut in den Himmel selbst (Ebr. 9, 11. 12. 24). Der Priester mußte ohne Fehl und sittlich rein sein, wenn er zum Opferdienst verwandt werden soll, Christus war der sündlose Gottes- und Menschensohn (Ebr. 7, 26. 27). Jene Opfer mußten oft wiederholt werden, da sie nicht vollkommen machen konnten (Ebr. 10, 4), Christus aber hat ein Opfer gebracht, das ewiglich gilt und mit einem Opfer hat er in Ewigkeit vollendet, die geheiligt werden (Ebr. 10, 12. 14), unser Gewissen zu reinigen von den todten Werken (9, 14). Die alttestamentlichen Schattenbilder des Heiligthums und des Opferblutes wurden somit durch Christi absolut heiliges Leben und durch seinen Tod realisirt; auch sind im Leben und Opfertod nicht zwei separate Dinge, wie beim Priester, sondern beides Priester und Opfer in seiner Person vereinigt. Der Geist, durch den sich Christus geopfert hat, wird ein fortdauernder, ewiger genannt (διηνεκές) (10, 12. 14) und so hat auch das durch ihn gebrachte Opfer fortdauernde, ewige Bedeutung. Mit dem Blut Jesu besprengt, haben wir Freudigkeit zum Eingang ins Allerheiligste (10, 19. 20); diesen Weg hat uns Jesus als einen neuen, lebendigen und ewigen bereitet. Wir sollen nun

mit wahrhaftigem Herzen hinzunahen zum Gnadenthron, d. h. im lebendigen Glauben, daß die Schuld getilgt ist und die dargebotene Versöhnung ergreifen (Ebr. 10, 22).

Wie das alttestamentliche Priesterthum, so erhielt auch das Vor- und Sinnbildliche der alttestamentlichen Opfer seinen vollendenden Ausdruck und seine wirkliche Erfüllung durch das Opfer, welches der neutestamentliche Mittler brachte. Den Mittelpunkt aller Gottesdienste bildete in der vorchristlichen Zeit das Opfer. Der Grundgedanke desselben ist das Bedürfniß jenen Widerspruch zwischen menschlicher Sündhaftigkeit und göttlicher Heiligkeit zu lösen, und das Schuldgefühl hinwegzunehmen. Seine allgemeine Bedeutung ist in 3 Mos. 17, 11 ausgesprochen. Das stellvertretende Opfer übernimmt die Strafe, indem dasselbe sein Blut, in welchem das Leben ist, hingiebt, und erwirbt dem Menschen dadurch eine Schuldfreiheit oder Gerechtigkeit, indem er durch dasselbe versöhnt wird. „Die Unfähigkeit des Schuldigen zu eigener Sühne spricht sich auch in der griechischen Göttersage aus, nach welcher, wenn ein Heros Blutschuld auf sich geladen, nur irgend ein Gott wieder sühnen kann mit den verletzten Göttern.“ (Stahl, Fundam. einer christl. Philos.) Die im Opfer ausgesprochene Uebereinstimmung im Gottesdienst aller Völker kann nicht zufälliger Art sein, sondern steht im Zusammenhang mit der ganzen göttlichen Heilsökonomie. Manche glaubten, in jenem Akt, da Gott den Menschen die Thierfelle zur Bedeckung ihrer nun schamerregenden Blöße anwies (1 Mos. 3, 21), eine belehrende Hinweisung auf das Opfer zu erblicken. Tritt auch das stellvertretende, sühnende Moment noch nicht deutlich hervor, so ist es wenigstens theilweise insofern darin enthalten, daß der Tod jener Thiere durch die Sünde der Menschen verursacht wurde und dieser das Mittel zur Bedeckung der durch die Sünde entstandenen Blöße darbot.

Der Zweck des Opfers ist den Opfernden, als den Entfremdeten, Gott wieder nahe zu bringen; er soll aus seiner selbstischen Stellung wider Gott heraustreten, die Gabe von seinem besten Eigenthum soll Ausdruck seiner Selbsthingabe, und das Hingeben des Lebendigen in den Tod soll das Bekenntniß der Todesschuld des Opfernden aussprechen. Indem der Opfernde auf diese Weise seinem Opfer eine Beziehung auf seine Sünde und das dadurch

gestörte Verhältniß zu Gott giebt, erhält das Thieropfer ein stellvertretendes Moment.

Das mosaische Opfer von Abel ist Dank- und Bittopfer zugleich und hat das Bewußtsein der Gnade und Versöhnungsbedürftigkeit zur Voraussetzung, indem es von ihm heißt, daß er das Zeugniß erhielt, daß er gerecht war (Ebr. 11, 4). Mit dem Brandopfer Noahs, Hiobs und der Patriarchen verband sich schon ein ausgeprägteres Moment der Sühne, doch tritt das eigentliche Sühnopfer erst mit dem Gesetz ein.

Im mosaischen Opfer war die Sühne und Versöhnung nicht bloß abgebildet, sondern mittelst desselben vollzogen. Dem Opferthiere, welches ein fehlloses sein mußte, wurde symbolisch die Schuld aufs Haupt gelegt. Der Tod des Opferthieres war ein Symbol der geistlichen Strafe, das Besprengen des die Anklageakte vor Gott symbolisch verbergenden Gnadendeckels mit dem Blut des Opferthieres, sowie die Besprengung des Volkes mit demselben (3 Mos. 17, 11) war gleichfalls vorbildlich. Diese Opfer waren somit nicht nur sinnbildlich, sondern auch vorbildlich (Ebr. 9, 9. 13. 23); sie waren Schattenbilder der zukünftigen Wahrheit und hatten demgemäß nur in engster Beziehung zum verheißenen Sühnopfer einen reellen Werth, vermochten aber das Gewissen nicht von den todten Werken zu reinigen und die volle Lebensgemeinschaft mit Gott zu bewirken (Ebr. 9, 10. 13; 10, 1. 2. 4. 8). Ein solches Opfer, welches dieses bewirkte, konnte der Mensch nicht bringen, da er seine begangenen Sünden nicht zurücknehmen, noch aus sich selbst ein solches Leben beginnen kann, das ohne Sünde wäre. Es mußte daher eine andere Person ins Mittel treten, die von aller Sünde frei ist und zugleich in realer Lebenseinheit mit dem Sünder und mit Gott steht. Diese Forderung ist nirgends gelöst als in der Person und im Werk Christi. Daß Christus die vollendete Sühne der Welt dargebracht hat, ist einstimmiges Zeugniß der ganzen heiligen Schrift (2 Cor. 5, 19).

Das neutestamentliche Zeugniß über Jesu Leiden.

1. Jesu Selbstzeugniß.

Christus bezeichnet sein Leiden als ein nach Gottes Rathschluß bestimmtes, welches er nicht etwa nach einem unglücklichen Zufall, sondern nach Gottes ewigem Heilsrathschluß zu

erdulden hatte, weßhalb er dasselbe als ein seinem ganzen Umfang nach ihm bekanntes zum Voraus verkündigte und sein Leben und Sterben als eine Erfüllung des Willens Gottes und seines prophetischen Wortes darstellte (1 Mos. 3, 15; Ps. 22; 69; Jes. 53; Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38; Matth. 26, 42; Luc. 22, 42; — Luc. 12, 50; Marc. 8, 31; 10, 38; 14, 49; Matth. 17, 12; Luc. 17, 25). Die Meinung des ihm wehrenden Petrus, als ob sein Leiden ein nur nach menschlicher Willkühr verursachtes sei, weist Christus mit dem größten Ernst zurück (Marc. 8, 33). Ferner stellt der Herr sein Leiden als ein zur Rettung der Welt, absolut nothwendiges dar (Matth. 26, 54; Luc. 24, 26. 46; Joh. 3, 14. 16), weßhalb er die Dahingabe seines Lebens als ein Lösegeld für Viele bezeichnet (Matth. 20, 28; Marc. 10, 45), und zu den Juden von seinem Fleisch und Blut sagt, daß es die wahre Lebensspeise sei, ohne welche man kein Leben in sich habe (Joh. 6, 53). Bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls werden die früheren Aussagen Jesu über sein Leiden aufs feierlichste bestätigt und erweitert, indem er seinem Kreuzestod unzweideutig einen ausschließlich stellvertretenden Charakter zuschreibt durch das ‚für euch‘ (ὑπὲρ ὑμῶν = an Jemandes Statt, zum Besten Jemandes, Luc. 22, 19. 20; Röm. 5, 6. 8; 8, 32; 14, 15; 1 Cor. 1, 13; 5, 7; 2 Cor. 5, 14; Eph. 5, 2; περί ὑμῶν = für euch Matth. 26, 28; Marc. 14, 24; Joh. 17, 9; 1 Cor. 11, 24; um Jemandes willen, Matth. 22, 16, die Person oder Sache ist die Ursache, Luc. 24. 4), und sich als das Passahlamm darstellt in dessen Blut der neue Bund aufgerichtet sei. Die Strafe, von welcher er sie erlöse, sagt Jesus, sei der Tod und zwar der ewige Tod, und das, was er ihnen gebe, sei das Leben, und zwar das ewige Leben (Joh. 6, 27. 33 = 10, 28; 17, 2. 3; 3, 17. 18; 8, 51; 5, 24 = 6, 47—58; 11, 25. 26; 14, 2—6). Der Herr charakterisirt dadurch sein Leiden und Sterben als die thatsächliche Erfüllung der alttestamentlichen Schattenbilder, als die Vollendung jener vorbereitenden Institutionen, Vorbilder und Weissagungen in Israel. Das Leiden der Frommen im alten Bunde von Abel bis David hatte daher einen typischen Charakter vom Leiden Christi, und der leidende Knecht Gottes, den Jesaias beschreibt (c. 53), kann kein anderer, als der neutestamentliche Mittler sein. Der leidende

Knecht Gottes wird vom Propheten mit fast neutestamentlicher Klarheit als das Schuldopfer geschildert, welches des Volkes Sünde trägt, als gering und verachtet, leidend und sühnend, durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit gelangend. Die Erfüllung dieses stellvertretenden, sühnenden Leidens geschah durch das Leiden Christi auf eine so vollkommene Weise, daß jene prophetische Stelle nur durch ihre unmittelbare Beziehung auf das messianische Leiden verstanden wird. Nur das Leiden eines absolut Unschuldigen, Sündlosen kann ein stellvertretendes, sühnendes sein. Rambach nennt es daher mit Recht eine Verblendung, über die man sich nicht genug verwundern könne, wenn dieses jesaianische Kapitel auf die Leiden des Propheten Jeremias, oder nach Andern auf das Leiden des in der babylonischen Gefangenschaft schmachtenden Israels bezogen wird. Es sind offenbar zwei Subjecte von denen das Kapitel handelt, nämlich das ungläubige, irrende Volk (1. 6) und der leidende, heilige Knecht Gottes (V. 2. 3. 4. 5. 7. 9), das in Babylon gefangene Israel trug seine eigene Strafe für die von ihm selbst begangene Sünde, diese war seine eigene Krankheit, vom Knecht Gottes heißt es aber, daß er nicht seine eigene Krankheit, Sünde und Strafe, sondern unsere Missethat und Strafe trage (V. 4. 5). Israel ist nun unter alle Völker zerstreut, zum Spott und Hohn geworden nach der Weissagung Mosis, durch die Hand des Knechtes Gottes aber, der sein Leben zum Schuldopfer gegeben, geht des Herrn Vornehmen fort (V. 10). Eine Identificirung des Knechtes Gottes mit Jeremia ist, wie bereits angedeutet, ebenso unhaltbar wie die mit Israel, denn Jeremia oder eines andern alttestamentlichen Propheten Leiden, so groß sie auch sein mochten, waren bloß typisch, aber weit davon entfernt von dem Leiden, das z. B. in V. 4. 5 und namentlich V. 7. 8 geschildert wird. Sein Leiden und Sterben erklärt der Herr als ein freiwillig übernommenes, als eine freie Liebesthat (Joh. 10, 11. 15. 17. 18; 18, 11). Hätte Christus auf irgend eine Weise und nur im geringsten Grade um seiner eigenen Person, d. h. um ihres Wesens, ihrer Natur, oder um seines eigenen Lebens willen leiden müssen, so wäre er nicht fähig gewesen für Andere zu leiden und seine Versöhnung wäre keine wahre, vollkommene; darum giebt der Herr obige Erklärung vom Charakter seines

Leidens, und behauptet die Unschuld desselben gegenüber seinen Feinden (Matth. 26, 55. 56; Joh. 18, 23). Aus diesen Aussprüchen erhellt, daß die Versöhnungslehre der Apostel nicht ihre eigene, sondern die des Herrn selbst ist.

2. Zeugnisse des Täufers und der Apostel über Jesu Leiden. Der Vorläufer Christi, Johannes der Täufer, weist wiederholt kraft göttlicher Offenbarung auf Jesum, als auf den Sohn Gottes, welcher als Gottes Lamm der Welt Sünde trage und mit dem Heiligen Geist taufen werde.

Das apostolische Zeugniß beginnt mit der Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen, und bezeichnet ihn als die das Pfingstwunder bewirkende Ursache und als den Vermittler des durch Mosis und die Propheten verheißenen Segens (Apg. 2, 16—36; 3, 13. 14. 15. 18—21. 24—26). Paulus hebt mit großem Nachdruck hervor, daß Christus, der Gekreuzigte, Hauptinhalt der apostolischen Predigt sei (1 Cor. 1, 23), weil das Wort vom Kreuz eine Gotteskraft zur Seligkeit enthalte (1 Cor. 1, 18. 24); deßhab rühmt er sich allein des Kreuzes Christi (Gal. 6, 14) und hält sich nicht dafür, daß er etwas wüßte ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten (1 Cor. 2, 2). Er bezeichnet Christum als das rechte Passahlamm, welches für uns geopfert ist (1 Cor. 5, 7), und nach 1 Cor. 10, 16; 11, 24—26 ist durch Christi Tod der neue Bund gestiftet. Das Stellvertretende und Sühnende seines Opfertodes wird in 2 Cor. 5 weiter ausgeführt, wo Paulus das Wort und Amt der Versöhnung unmittelbar davon ableitet, daß Christus für Alle gestorben und für uns zur Sünde gemacht wurde (V. 14. 18. 19. 21) und als Frucht derselben die Gerechtigkeit nennt, welche wir in Christo vor Gott haben. So handelt auch der Römerbrief von der Versöhnung und von der durch Christum uns erworbenen Gerechtigkeit (Röm 5, 6—11; 8, 32). Das hebräische צְדָקָה ist zunächst die Gerechtigkeit als immanente Eigenschaft Gottes, und צַדִּיק = gerecht ist derjenige, welcher nach der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit geprüft, ohne Schuld vor Gott steht, sei es, daß er überhaupt keine Schuld hat oder durch Versöhnung Freisprechung erlangte (3 Mos. 18, 5; Ps. 18, 21; Gal. 3, 12). Positive Gerechtigkeit kommt nur Gott zu; negativ, d. h. schuldlos ist derjenige, welcher vom Richter freigesprochen

ist als ein überhaupt Schuldloser, oder welcher die Schuld auf rechtmäßige Weise getilgt hat. Die nämliche Bedeutung hat das Wort Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) im neuen Testament. Seit dem Sündenfall ist dem Menschen die Fähigkeit abhanden gekommen durch seine eigenen Werke gerecht werden zu können (Röm. 3, 12. 20), deßhalb hat uns Christus diese Gerechtigkeit erworben und spricht uns Gott um Christi willen von unserer Schuld und Strafe frei, rechtfertigt uns, wenn wir an die durch Christum geschehene Sühne glauben. Diese Rechtfertigung geschieht nach Röm. 3, 24 aus freier Gnade, ohne irgend welches eigene Verdienst, durch die Loskaufung (ἀπολύτρωσις), Erlösung so durch Christum geschehen ist (Eph. 1, 7). Im 25. Vers führt der Apostel die Idee der Rechtfertigung durch Christum weiter aus, indem er sagt, daß Gott Jesum öffentlich hingestellt habe zu einem Gnadenstuhl in seinem eigenen Blut (ἱλαστήριον kann hier nicht adjectivisch gebraucht, noch durch θύμα, Sühnopfer ergänzt werden, sondern bedeutet den Gnadendeckel selbst = כַּפֹּרֶת 2 Mos. 25, 17; 3 Mos. 16, 2). Gott hat nun Christum zu einem wirklichen Gnadendeckel gemacht, welcher die Schuld der Menschen vor Gottes Angesicht bedeckt und zwar dadurch, daß er mit seinem eigenen Blut besprengt ist, indem er mit seinem Tod zwischen Gott und den Sünder hintritt. Christi unschuldiges Leiden, welches in seinem Tode seine höchste Spitze erreichte, ist das Mittel, welches Gott ermöglichte, seine Gerechtigkeit zu erweisen und zugleich gnädig zu sein, indem er den Sünder gerecht spricht, d. h. ihm seine Sünden vergiebt, welche bisher nur um Christi Sühne willen unter der Geduld Gottes ungestraft blieb (Röm. 3, 25. 26; 5, 9; Eph. 1, 7; 5, 2; Col. 1, 14). Dieser Akt Christi, welcher die Gnadenerweisung Gottes ermöglichte, wird daher mit dem Wort ‚gnädig werden, versöhnen' (ἱλάσκομαι, Luc. 18, 13) ausgedrückt. Die Handschrift, welche wieder uns zeugte, hat Christus ausgelöscht und aus der Mitte gethan (Col. 2, 14), da er die geforderte Schuld durch seinen Kreuzestod bezahlt hat, so ist die Schuldforderung kraftlos und mit ans Kreuz geheftet, Gott kann sie nicht ansehen ohne zugleich das Lösegeld anzusehen. Ebenso in Gal. 3, 13, Christus hat uns von dem Fluch des Gesetzes befreit, indem er ein Fluch, d. h. ein Gegenstand des Fluches für uns wurde, denn verflucht ist, wer am Holz hängt. Aehnlich Petrus,

Christus trug unsere Sünden und nahm sie mit sich ans Kreuz, damit wir der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben (1 Petr. 2, 24). Nicht allein objective, sondern auch subjective Gerechtigkeit, nicht nur Rechtfertigung, sondern auch Heiligung ist uns durch Jesu Opfertod geworden: Erlösung von dieser gegenwärtigen argen Welt (Gal. 1, 4), mit Christo begraben sein, um in einem neuen Leben zu wandeln; mit ihm gepflanzet sein zu gleichem Tod und Kreuzigung des alten Menschen, damit der sinnliche Leib aufhöre; Gestorbensein der Sünde, um mit ihm zu leben (Röm. 6, 4. 5. 6. 8); Freiheit vom Gesetz der Sünde und des Todes, damit in uns erfüllet werde die Gerechtigkeit vom Gesetz erfordert (Röm. 8, 2. 4; 6, 18. 22); Gekreuzigtsein mit Christo um im Glauben des Sohnes Gottes zu leben, der sich selbst für uns dahingegeben (Gal. 2, 20), auf daß er uns erlösete von aller Ungerechtigkeit und ihm selbst ein Volk zum Eigenthum reinigte, das fleißig wäre zu guten Werken (Tit. 2, 14; 1 Tim. 2, 6). Das Lösegeld, wodurch wir von unserm eiteln Wandel erkauft sind, um in allem unserm Wandel heilig zu sein, ist nach Petrus das theure Blut Christi, des unschuldigen und unbefleckten Lammes (1 Petr. 1, 15. 18. 19).

Röhr sagt daher in seinen ‚Briefen über den Rationalismus‘ mit Unrecht, daß die Versöhnungslehre nur paulinisch sei, da nicht nur Petrus, sondern auch Johannes dieselbe unzweideutig und mit großem Nachdruck lehrt in seinen Briefen. So nennt er schon in seiner ersten Epistel das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes als das Mittel, welches von aller Sünde reiniget (C. 1, 7) und Jesum die Versöhnung für unsere und der ganzen Welt Sünde (2, 2). Der sündlose Menschensohn ist erschienen unsere Sünden wegzunehmen, und der Sohn Gottes ist gekommen die Werke des Teufels, die Sünde zu zerstören (3, 5. 8). Darin steht die Liebe Gottes zu uns, daß er seinen Sohn gesandt hat zur Versöhnung für unsere Sünden und zu einem Heiland der Welt (4, 10. 14). In der Offenbarung bezeugt Johannes von Christo, daß er uns, (die Gläubigen), gewaschen hat von den Sünden mit seinem Blut (Offenb. 1, 5). Das neue Lied, welches der neutestamentliche Seher vernahm, war eine Lobpreisung des Lammes, welches erwürget wurde und mit seinem Blute aus allerlei Geschlecht und Zungen, und Volk und Heiden die Erlöseten Gott erkaufte (5, 9). Jene,

welche mit weißen Kleidern angethan sind, haben ihre Kleider helle gemacht im Blute des Lammes (7, 14). Der letzte große Sieg über die alte Schlange geschieht von den Gläubigen durch des Lammes Blut (12, 11).

Einige glaubten Stellen gefunden zu haben, in denen die Vergebung der Sünden von Etwas Anderem als von der Versöhnung Christi abgeleitet werden könne, so z. B. von der Versöhnlichkeit des Sünders gegen seine Beleidiger (Matth. 6, 14). Es ist hier offenbar, daß Jesus die Versöhnlichkeit hier nicht als wirkende Ursache der Vergebung aufstellt, sondern dieselbe als eine Gemüthsstimmung bezeichnet, welche bei denen, die von Gott Vergebung erwarten, vorauszusetzen ist, indem ein unversöhnliches Herz seine eignen Sünden noch nicht in dem Grade erkannt hat, daß ihm volle Vergebung zu Theil werden kann. Hieher gehören ebenfalls alle jene Stellen, welche Früchte der Buße fordern (Jes. 1, 16—19; 55, 7; Hes. 33, 11; Amos 5, 15; Matth. 3, 8; Apg. 26, 18), denn wo diese gänzlich fehlen, verlangt auch das Herz keine wahre Vergebung. Aus 1 Joh. 3, 7 wollte man beweisen, daß Erfüllung des Sittengesetzes Gerechtigkeit wirke. Der Apostel redet dort nicht von der Rechtfertigung des Sünders, sondern von der Bewährung derer, die in Christo sind und warnt vor dem Irrthum, daß man in ihm bleiben und zugleich sündigen könne. Wenn der Herr dem reichen Jüngling (Matth. 19, 17), und zu jenem Schriftgelehrten sagte, daß sie durch den Gehorsam gegen das Gebot zum Leben eingehen werden (Luc. 10, 28), so wollte der Herr diese Selbstgerechten, welche wähnten das Gesetz gehalten zu haben und ferner aus eigner Kraft vollkommen halten zu können, durch seine Antwort von diesem ihrem Irrthum überzeugen und zeigen, daß das neue, ewige Leben nicht menschlischen, sondern göttlichen Ursprunges sei und durch den Glauben an den vermittelt werde, welcher als des Menschensohn erhöht werden müsse zur Versöhnung für unsere Sünde; wie er den Nikodemus belehrte (Joh. 3, 5. 14. 15).

Es ist demnach einstimmiges Zeugniß der ganzen heil. Schrift, daß nach Gottes heiligem und gnädigem Rathschluß Christus als der vollkommene Priester und als das vollendete Opfer in einer Person die vollkommene, ewig gültige Sühne für die Sünden der ganzen Welt dargebracht, die Welt mit Gott versöhnt und eine

ewige Erlösung erfunden hat (Ebr. 9. 12), daß Gott um Jesu willen Allen denen, welche an ihn glauben, ihre Schuld und Strafe erläßt und sie zu Kindern annimmt, und daß es außer Jesum keinen Mittler und Versöhner, keine Bürgschaft der Sündenvergebung, und keine götliche Gnade für den Sünder giebt (Apg. 4, 12; Gal. 2, 21; Röm. 3, 19).

§ 69. Geschichtliche Entwicklung der Versöhnungslehre.

Wie die Lehre von der Person Christi, so durchlief auch diejenige seines Werkes verschiedene Perioden geschichtlicher Entwicklung, so namentlich die Lehre von der den Centralpunkt des Erlösungswerkes bildenden Versöhnung.

1. In der alten Kirche wurde im Allgemeinen mehr die Person als das Werk Christi betont, weßhalb die Versöhnungslehre in dieser Periode noch eine unentwickelte war. Die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte bewegten sich meistens nur in den Ausdrücken des neuen Testamentes, ohne auf tiefere Erklärungen und theologische Untersuchungen einzugehen. Das Heilswerk wurde wesentlich als Erlösung vom Satan und als Opfer dargestellt. Die Versöhnung wurde auf die Befreiung von dem Tode und von der Gewalt des Satans bezogen, und die Erlangung der Unsterblichkeit für die menschliche Natur wurde als Wirkung dieser Befreiung angenommen (Justin, Clemens v. Alex., Tertullian, Origenes, Basilius, Cyprian u. A.). Hierbei lag die Meinung zu Grunde, daß der Sohn Gottes durch seine göttliche Gewalt den Satan besiegt und die Menschen von der Herrschaft desselben befreit habe. Nach Augustin wurde dem Satan die Macht über Alle, die an Christum glauben, deßwegen entrissen, weil er seine Gewalt mißbrauchte, als er Jesum angriff und ihn tödtete, obschon dieser ohne Sünde war. Andere folgerten die Erlösung aus dem vollkommenen Sieg, welcher Jesum in jeder Versuchung über den Satan davon trug. Der Vorstellung von einem dem Teufel bezahlten Lösegeld widersprachen Gregor v. Nazianz, Athanasius, Chrysostomus u. A., indem sie mit Recht behaupteten, Christus habe nicht dem Teufel, sondern Gott das Lösegeld bezahlt. Allmählig kam diese Anschauung zur allgemeinen Geltung

und wurde jene als eine Gottes unwürdige, phantastische besonders von Johannes von Damascus bekämpft und verworfen. Dagegen erhielt sich die allgemeine Lehre von der Erlösung vom Teufel bis auf Luther herab.

Der Tod Jesu wurde von Anfang an als ein stellvertretendes Opfer betrachtet. In Rücksicht der Ausdehnung der Wirkung der Versöhnung lehrten Einige (Justin, Irenäus), sie erstrecke sich nur auf die vor Jesu gestorbenen Frommen; Andere dagegen, sie gehe auf alle Völker und Menschen. So sagt Clemens von Alex., daß Christus für Jeden sein Leben, das an Werth Allen gleich war, eingesetzt habe; ebenso Tertullian. Origenes dehnte die Wirkung der Versöhnung auf alle vernünftigen Wesen aus. Wie Clemens, so lehrte auch Athanasius ein für die ganze Welt gültiges Opfer. Obwohl bei den griechischen Kirchenvätern die ethische Nothwendigkeit der Versöhnung nicht allgemein und nicht stark genug hervorgehoben wurde, und man Vorstellungen findet, die sich mit der späteren Satisfactionstheorie nicht vereinigen lassen, so kann man doch schon Anfänge derselben in den Schriften der älteren Kirchenväter nachweisen. So spricht z. B. schon Irenäus von einer durch Adam bei Gott bewirkten und durch Christum getilgten Schuld. Cyrillus von Alexandrien bemerkt über Gal. 3, 13: ‚Christus ohne Sünde habe sich der Strafe der Sünde unterzogen, um dadurch die Schuld des Ungehorsams der unter dem Fluch Befindlichen aufzuheben.‘ Ebenso sprachen Gregor v. Nazianz, Cyrill v. Jerusalem und Chrysostomus von dem unendlichen Werth des Verdienstes Christi, und meinten sogar Christus habe mehr geleistet als unsere Schuld gefordert habe.

2. Die Kirche des Mittelalters. Erst im 11. Jahrhundert kam es zu einer systematischen Verarbeitung dieser Ideen und wurden dieselben durch Anselmus von Canterbury zur vollendetsten Satisfactionstheorie ausgebildet, die in seiner Hauptschrift: ‚Cur Deus homo‘, besonders im 1 Buch Kap. 8—25 enthalten ist. Zuerst wird die Versöhnungslehre aus dem Wesen des Christenthums entwickelt, und dann vom Begriff der Schuld ausgehend die Idee der Satisfactio dem Ganzen zu Grunde gelegt. Er lehrt darin, daß der Mensch durch die Sünde Gott die Ehre raubte, indem er Gott nicht leistete, was er ihm schuldig war und

somit in der Schuld gegen Gott steht. Die Wiederherstellung seiner Ehre ist sich Gott selbst schuldig, nicht nur das Entrissene, sondern auch Genugthuung wird von ihm gefordert. Wie die Sünde von einem Einigen ausgegangen, so mußte auch Einer das Aequivalent leisten, und da dasselbe über die Schöpfung erhaben sein mußte, so konnte es kein Anderer als Gott selbst sein, der es leistete. Zugleich mußte die Genugthuung von einem Menschen ausgehen, wenn sie den Menschen zu gut kommen soll, sie mußte daher von einem Gottmenschen vollzogen werden. Der Gottmensch Jesus besaß in seinem sündlosen Wesen und Leben die Bedingung und das Mittel dieser Genugthuung. In seinem überverdienstlichen Opfer liege das Verdienst, welches Gott in der Sündenvergebung auf den Menschen übertrage. So glich sich die Barmherzigkeit Gottes mit seiner Gerechtigkeit aus. „Es sind noch viele andere Gründe, warum diese Weise der Erlösung die angemessenste ist, welche sich aber leichter durch die Anschauung des Lebens Christi selber erkennen lassen.“ (Lib. II, c. 11). Obwohl diese Theorie an Einseitigkeiten und Widersprüchen leidet [1], indem darin besonders die Liebe Gottes gegenüber der Gerechtigkeit so sehr in den Hintergrund tritt, daß die Versöhnung mehr als ein Werk der absoluten Nothwendigkeit, und weniger als Werk der freien Liebe erscheint, und die Uebertragung des Verdienstes Christi auf die Einzelnen zu äußerlich gefaßt ist, so fand sie doch unter den Scholastikern vielen Beifall und wurde allmälig die Grundlage zur kirchlichen Versöhnungslehre.

Bei Abälard findet man eine aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins kommende Entwicklung der Versöhnungslehre, weßhalb er die subjective Auffassung der Genugthuungslehre vertritt. Statt der Ehre und der juristischen Wahrung des Rechtes Gottes an die Menschen, wie wir es in der Theorie von Anselmus finden, steht ihm die Liebe und die ethische Gerechtigkeit Gottes fest. In seinem Commentar zum Römerbrief sagt er, daß durch das Leiden Christi Alle gerechtfertigt sind, sofern sie dadurch zu größerer Liebe entzündet werden. Unsere Erlösung beruht also auf der durch Christi Leiden uns geoffenbarten Liebe Gottes, wodurch wir zur

[1] Siehe A. Ritschl, christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung p. 30 ff.

wahren Freiheit der Kinder Gottes geführt werden; diese aber besteht darin, daß Alles von der Liebe, nichts von der Furcht ausgeht. Anstatt die Versöhnung auf das ganze Menschengeschlecht auszudehnen, beschränkt er dieselbe nur auf diejenigen, welche von Gott zur Seligkeit erwählt sind und vorher oder nachher an die Versöhnung glauben. Die höchste Liebe wird in ihrer Wirkung nach dieser Auffassung durch die freie Gegenliebe der einzelnen Gläubigen bedingt, diese aber erscheint wiederum als eine dem göttlichen Heilsrathschluß untergeordnete. Enthält die Theorie Abälard's unstreitig eine reichere und lebendigere Auffassung von der Versöhnung, so läßt es sich doch nicht verkennen, daß dieselbe nicht hinlänglich durch nothwendige Voraussetzungen über Gottes Wesen und Willen, und über Wesen, Bestimmung und thatsächliche Beschaffenheit der Menschen begründet ist. Im 13. Jahrhundert wurde die Theorie von Anselmus durch Thomas Aquinas erweitert, indem er auf den mystischen Zusammenhang Christi mit seiner Gemeinde hinwies, wodurch die Doppelwirkung des Leidens Christi nach der Seite Gottes, wie nach der Seite der Menschen hin in einem Akt zusammengefaßt ist. Ebenso hebt er im Leiden Christi, das er zwar als Strafleiden faßt, das ethische Moment der Freiwilligkeit hervor und leitet aus dem unendlichen Werth des Lebens und freiwilligen Todesleidens des Gottmenschen eine die Forderung übersteigende Genugthuung ab. Duns Scotus leugnete jede Nothwendigkeit der Erlösung durch das Todesleiden, denn „Alles, was von Christus zu unserer Erlösung geschehen, ist nur unter der Voraussetzung nothwendig, weil Gott angeordnet hat, daß es so geschehe; aber das Ganze war einfach zufällig, die vorausgehende göttliche Anordnung und ihre Folgen." Im Gegensatz zu Thomas Aquinas ist ihm das Verdienst Christi ein endliches und gilt nur so viel als es Gott gelten lassen will, auch beschränkt es sich nur auf die von Ewigkeit her Erwählten. Zur Lehre des Thomas Aquinas vom Verdienste Christi bekannten sich die Dominikaner und späterhin auch die Jesuiten, und bezogen dasselbe, trotz dem sie es für ein überfließendes hielten, nur auf die Erbsünde, während der Mensch für seine wirklichen Sünden durch den Gebrauch der Sakramente genugthun müsse.

3. Die Reformation setzte die Versöhnungslehre in direkte

Beziehung zur Rechtfertigung und stellte das einmalige und vollgültige Sühnopfer Christi den römisch-katholischen Opfern und Bußwerken entgegen. Luther geht bei seiner Versöhnungslehre von der Person Christi und ihrer centralen Bedeutung aus, und betrachtet Tod und Auferstehung als Versöhnung und Erlösung in der Einheit. Ueber die Versöhnung sagt er unter Anderem: „Ob nun wohl uns wird aus lauter Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er doch dieß nicht thun wollen, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor aller Dinge und überflüssig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zurechnen zuvor abgekauft und erlangt werden für uns; darum dieweil uns das unmöglich war, hat er Einen für uns an unserer Statt verordnet, der alle Strafen, die wir verdient hätten, auf sich nähme . . . .“ Wie Luther in seiner Auffassung von der Versöhnung sich an die anselmische Theorie anlehnte, so in seiner Anschauung von der Erlösung an die altkirchliche Darstellung, indem er sich die Erlösung als einen siegreichen Kampf gegen Sünde, Tod und Teufel vorstellte. Die späteren Theologen schlossen sich dann mehr an die Versöhnungslehre Melanchthon's an, welcher bei Weglassung jener altkirchlichen und einseitigen Vorstellungen, die Versöhnung als eine Ausgleichung der Gerechtigkeit und Gnade faßte. Dem Ausdruck der Augsburger Confession und der Concordienformel liegt dieselbe Ansicht zu Grunde, im letzteren Bekenntniß ist noch hinzugefügt, daß Christi Gerechtigkeit im thätigen wie im leidenden Gehorsam der gottmenschlichen Person bestehe [1]. Zwingli sprach in seinem Buch ‚de providentia‘ die mit Luther und Melanchthon übereinstimmende Behauptung aus, daß Christus durch seine Genugthuung die durch die Sünde verletzte Ehre und Gerechtigkeit habe versöhnen müssen, damit die Barmherzigkeit die Erlösnng vollziehe. Calvin bezeichnet in seiner ‚Institutio, lib. II, c. 16. die Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit durch den Strafwerth des Todes Christi mit dem Ausdrnck ‚Genugthuung‘. Durch Camillus Renatus und Laelius Socinus veranlaßt, welche die Begnadigung nur von Gott, nicht aber von Christi Verdienst ableiteten, ergänzte Calvin seine Lehre von Christi

[1] Augsb. Conf. Art. III. Apol. III. Conc.-Form. III.

Genugthuung noch durch ein besonderes Capitel, in welchem er zu dem Werth der Genugthuung des Gehorsams Christi noch denjenigen des Verdienstes hinzufügte, dieses der Anordnung Gottes als der ersten Ursache unterordnete, und sowohl die Gnade Gottes, als auch das Verdienst Christi den menschlichen Ansprüchen auf eigene Gerechtigkeit entgegensetzte. Eine deutliche Unterscheidung der Beziehung der Genugthuung Christi auf Gott und auf uns findet sich bei den Reformatoren noch nicht, dagegen verließen sie die mittelalterliche Vorstellung, als ob das sittliche Verhältniß zwischen Gott und den Menschen den Charakter eines Privatverhältnisses und die Sünde nur die Bedeutung der Beleidigung einer Person habe, welche höher stehe als der Mensch. Die unumgängliche Nothwendigkeit der Genugthuung wurde von den Reformatoren vielmehr von der mit dem Willen Gottes identischen sittlichen Weltordnung abgeleitet, indem sie die Sünde als eine Verletzung des mit dem ewigen Wesen Gottes correlaten Gesetzes faßten. Ebenso ist in der Auffassung des Gottesbegriffes in der Versöhnungslehre der Reformatoren ein Fortschritt bemerkbar, indem Luther die Liebe. Zwingli und Calvin die Güte und Vorsehung Gottes der Versöhnungslehre zu Grunde legten. Obwohl Luther den Zorn Gottes gegen die Sünder betont, und das Strafleiden Christi in Beziehung zu demselben setzt, so faßt er dasselbe doch nicht so auf, als ob das Verhältniß Gottes zu den sündigen Menschen vorher im Zorn aufgegangen wäre und seine Liebe erst durch Christi Verdienst hätte wieder erregt werden müssen. Grundmotiv der Erlösung der Sünder ist ihm die Liebe Gottes und die Strafgerechtigkeit oder der Zorn das für die Ausführung der Erlösung untergeordnete Motiv. Melanchthon aber hebt die juristische, die Strafe fordernde Gerechtigkeit als Grundbestimmung hervor und wurde so der eigentliche Urheber der nachher orthodoxen Lehre des 17. Jahrhunderts. Eine ausführliche und zusammenhängende Darstellung findet man besonders bei Quenstedt.

4. Weitere Entwicklung des Dogma. Im Gegensatz zur kirchlichen Lehre suchte Faustus Socinus die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Genugthuung zu bestreiten und erklärte, daß Gott die Freiheit habe Sünden zu bestrafen oder zu vergeben, daß Gottes Gerechtigkeit oder Zorn, und seine Barmherzigkeit nicht

habituelle Eigenschaften, sondern nur wechselnde, momentane Akte seien. Die Einwendungen, welche er gegen die Möglichkeit der Genugthuung erhebt, setzen in der orthodoxen Versöhnungslehre der Reformatoren ein ausschließlich juristisch gefaßtes Verhältniß zwischen Gott und den Menschen voraus, und gehen ebenfalls von einem Gottesbegriff aus, welcher an derselben Einseitigkeit leidet, wie derjenige der alten Orthodoxie. Hugo Grotius suchte dagegen die kirchliche Lehre gegen die socianistische Kritik aufrecht zu erhalten. Um den Einwendungen gegen die ältere Satisfactionstheorie zu entgehen, drang er darauf, Gott nicht als den Beleidigten, sondern als den Regenten der moralischen Welt zu betrachten, welcher ohne Verletzung seiner heiligen Gesetzgebung den Menschen von der Strafe nicht lossprechen könne, wenn die Strafe nicht von einem Andern getragen und dadurch dem Gesetz Genüge geleistet werde. Christus habe diese Genugthuung geleistet und Gott habe dieselbe aus Gnaden angenommen, wenn Christus auch nicht so viel gelitten habe, wie die Menschen hätten leiden müssen. Somit ist die Genugthuung dem Gesetz und nicht Gott gegeben, und das Verdienst wird uns nicht zugerechnet, sondern geschenkt. Diese Lehrweise fand unter spätern lutherischen Theologen vielen Beifall, so bei Michaelis, Storr, Seiler, Reinhardt, doch beruht sie auf einer zu äußerlichen Betrachtungsweise der Genugthuung Christi und ist daher eine ungenügende Widerlegung des socianistischen Angriffes. Die Arminianer Curcellaeus und Limborch suchten zwischen den kirchlichen und socianistischen Gegensätzen zu vermitteln. Aus ähnlichen Gründen, wie die Socinianer verwarfen sie die kirchliche Satisfactionstheorie, vertheidigten dagegen die Schriftlehre vom Opfer Christi gegen die Socinianer, das uns dadurch die Sündenvergebung ausgewirkt, daß Gott dasselbe aus Gnaden angenommen habe.

Nach dem Vorgang des Socinus findet man seit dem 17. Jahrhundert bei Manchen Aufklärungstheologen ein Bestreben nicht nur die kirchliche, sondern auch die wissenschaftliche Geltung der Versöhnungslehre aufzulösen und dieselbe durch socianistische Grundsätze zu ersetzen. Es wurde nur eine mittelbare, subjective Verbindung zwischen dem Tod Jesu und der Sündenvergebung angenommen, indem die Wirkung des Todes Jesu bloß als innere, auf das Gemüth des Sünders gehende betrachtet wird. Nach

der rationalistischen Anschauung ist sein Tod ein Zeichen der Liebe Gottes und Jesu, und vermittelt insofern Sündenvergebung, daß er als Vorbild und Beispiel zum Besserungsmittel dient. Henke und Wegscheider hielten sie für eine Accomodation zu den jüdischen Begriffen von Versöhnung und genugthuenden Opfern. Auch an philosophischen Deutungen dieser Lehre hat es nicht gefehlt. Schelling sagt: „Die Welt selbst ist ein leidender Gott, die Selbstentäußerung des absoluten; aber eben in dem Bewußtsein hievon vollzieht sich die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen." Hegel: „Die kirchliche Versöhnungslehre ist nur die in eine Geschichte sich kleidende Form für die Idee der Versöhnung des Geistes mit sich selbst, wie sie sich im Bewußtsein der Menschen vollzieht." (Vorles. über die Philos. d. Rel.) Schleiermacher, der von einer eigentlichen Schuld der Sünde nichts weiß, setzt den Begriff der objectiven Versöhnung in denjenigen einer subjectiven Erlösung und Versöhnung des Menschen um. Die Erlösung ist nach ihm die Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi, wodurch im Gläubigen eine erfolgreiche Gegenbewegung gegen die Sünde bewirkt wird. Die Versöhnung ist ihm die Aufnahme des Gläubigen in Christi Seligkeit, die sich unter den äußersten Leiden behauptete; sie ist die Aussöhnung des Menschen mit den Uebeln, mit seiner Stellung zur Welt, als versöhnt weiß sich der Gläubige frei von der Strafwürdigkeit und so haben die Uebel für ihn keinen Zusammenhang mehr mit der Sünde. Schleiermacher ist in seiner Versöhnungslehre wesentlich dem Lehrtypus Abälards gefolgt.

Das, was diesen Auslegungen hauptsächlich entgegensteht, ist, daß sie mit der Lehre der Schrift nicht übereinstimmen; entweder hat man die biblische Lehre hierüber anzunehmen, oder dann geradezu der Vernunft freizugeben, wie sie sich die Versöhnung und Erlösung denken will.

Die neuere gläubige Theologie sieht nicht mit Schleiermacher die neue Lebensgemeinschaft als eine durch Christum bloß geschichtlich begründete und durch die Gemeinde vermittelte, sondern als eine unmittelbare, persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo an, welche in einem Jeden durch Christum selbst vermittelt wird, wobei der Werth der objectiven Sühne als nothwendige

Voraussetzung verschieden beurtheilt wird. In Tholuck's ‚Lehre von der Sünde und vom Versöhner‘, sowie in Stier's ‚Entwürfen von der Versöhnungslehre‘ ist eine merkliche Unabhängigkeit von dem juristischen Zuge der Orthodoxie wahrzunehmen. Das priesterliche Amt Christi ist nach Tholuck das der Vermittlung zwischen dem Menschen und Gott. Sein priesterliches Thun ist nichts Anderes als die Erfüllung der vom Gesetz geforderten Gerechtigkeit, um aber dieses zu leisten, „durfte er nicht meiden, was der Eintritt in das sündige Geschlecht Schweres brachte.“ In dem Gerechtsprechen ist Gerechtmachen, in der Sündenvergebung die Vernichtung der Sünde enthalten. — In seinem ersten Entwurf spricht sich Stier entschieden gegen die juristische Satisfactionstheorie aus. Christus ist ihm der Träger der göttlichen Liebe und Gnade, und sein Tod ein Drohbild dessen, was unser wartet, wenn wir solcher Liebe uns nicht ergeben. Ebenso bei Nitzsch in seinem ‚System‘: „Die Versöhnung der Welt ruht auf der Versöhnung der Sünde der ganzen Welt, indem der Erlöser nach Gottes Willen in die Gemeinschaft der Sünder eintretend und ihre Widersetzlichkeit an sich erfahrend als der schlechthin Unschuldige auch an ihrer Statt den Tod litt und überwand, so daß er das Ende jeder Verdammniß ist.“ „Nicht einem zwiefachen Wirken, erst der Gerechtigkeit, dann der Gnade Gottes, giebt er sich hin, gleich als ob die eine neben der andern und gegen sie etwas wäre.“ „Nur als die Macht und Möglichkeit unserer wirklichen Entsündigung ist sein Gehorsam bis zum Tode eine Bezahlung für Viele.“ Bei Menken tritt die Bedeutung der objectiven Versöhnung noch mehr zurück; es kommt ihm nicht soviel auf die Schuld und Strafe, als auf die effective Aufhebung der Sünde in dem Menschen an. „Die Schuld ist das Geringere, die Sünde ist das Schwerere und Tiefere. Mit der erlassenen Schuld ist der Schaden und das Verderben der Sünde nicht hinweggenommen, die unheilvolle Quelle neuer Schuld nicht versiegen gemacht.“ „Das Opfer hat gar nichts zu thun mit Gedanken der Rache und Strafe,“ so ist die Idee des Sündopfers nicht Versühnung für die Sünde, sondern Vernichtung, d. h. Erlösung von derselben. „Nicht Gott ist mit dem Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt,“ und zwar nicht durch eine objective Sühne, sondern durch den sittlichen Kampf und Sieg

Jesu. Hasenkamp nennt sogar die kirchliche Versöhnungslehre „eine Erneuerung heidnischer Vorstellungen, eine Ausgeburt der Finsterniß, ein Meisterwerk des Vaters der Lügen.“ Wird die Theorie Menkens am Schriftwort gemessen, so zeigen sich ihre schwachen Seiten, indem die Schrift durchgehend eine auf objectiver Versöhnung beruhende Erlösung lehrt. Auch Hofmann weicht in seinem ‚Schriftbeweis‘ von der kirchlichen Lehre ab und definirt den Lehrunterschied in seiner ‚Schutzschrift‘ folgendermaßen: „Zwischen ihr (nämlich der kirchl. Lehre) und der meinigen bleibt der sehr wesentliche Unterschied, daß nicht der Sohn Gegenstand des Zornes Gottes des Vaters ist, wenn auch nur stellvertretungsweise, sondern die Menschheit, und daß nicht die Strafe, welcher die unerlöste Menschheit für ewig anheimgefallen wäre, an dem Sohne vollzogen worden, sondern ihm sein Heilandsberuf Ursache aller Leiden geworden ist, welche derselbe in Folge seines Einkommens in die adamitische Menschheit mit sich brachte. Nicht ihn, anstatt uns, hat der Zorn Gottes betroffen, so daß die Strafe nun vollzogen ist und nicht mehr vollzogen zu werden braucht, sondern die Uebel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat er in der mit seinem Heilandsberuf gesetzten Weise erlitten.“ Jene Folgen sind aber nichts anderes, als die Straffolgen der Sünde und Christus ist als Repräsentant der Menschheit auch ihr Stellvertreter. „Wie der Haß Gottes gegen die Sünde sich in der Leidensfähigkeit und in dem wirklichen Leiden und Tod Christi direkt bewähren soll, — ohne die bekannte von Hofmann verworfene Vermittelung der orthodoxen Lehre, das überschreitet meine Vernunft,“ sagt Ritschl mit Recht in seiner ‚christl. Lehre v. d. Versöhnung und Rechtfertigung‘. Sartorius, das ethische Moment im Strafleiden hervorhebend, sagt: „Die Strafe versöhnt nicht, sondern das Opfer; die Strafe aber wird zum Opfer nicht durch das bloße Leiden, wie groß es auch sein möge, sondern dadurch nur, daß sie mit Selbstverleugnung, mit völliger Hingabe in den Willen Gottes gelitten wird.“ Thomasius bemerkt treffend gegen Hofmann, daß das Versöhnungsbewußtsein das Bewußtsein der vergebenen Schuld ist, und daß die Genugthuung eine Forderung unseres Gewissens, sowie der göttlichen Heiligkeit und Strafgerechtigkeit ist. Gegen die altdogmatische Darstellung macht

er geltend, daß sie zu wenig den Begriff der Sühne in seinem Verhältniß zur Strafe entwickle, daß sie ferner von dem thätigen und leidenden Gehorsam verschiedene Wirkungen ableite, als ob jede für sich stellvertretend und sühnend wäre, und endlich daß unerörtert bleibe, inwiefern durch den Tod Christi der Zorn über der Menschheit aufgehoben sei und doch auf dem Einzelnen noch ruhe.

§ 70. Das königliche Amt Christi.

Wie durch das priesterliche Amt Christi wesentlich die Sündenschuld und Strafe aufgehoben wird, so wird durch sein königliches Amt das Erlösungswerk im Ganzen vollendet, indem er als König und vollendeter Erlöser die Seinen von aller Sündenmacht siegreich erlöst und sie vom Reich der Gnaden ins Reich der Herrlichkeit einführt. Auch ist ihm die Welt in Geschichte und Natur zum Zweck der Vollendung des Gottesreiches unterworfen.

Das königliche Amt Christi fällt seiner wesentlichen Offenbarung nach in den Stand seiner Erhöhung, d. h. in die Zeit nach dem geschehenen hohenpriesterlichen Opfer. Wie ihn das prophetische Amt von selbst in das hohepriesterliche hineinführte, so leitete ihn auch die Fürbitte als Vollendung seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit von selbst in die königliche. Obschon Pilatus nach der äußeren Erscheinung urtheilend sich veranlaßt sah Christum zu fragen, ob er ein König sei, weil ihm die Knechtsgestalt Jesu mit königlicher Würde unvereinbar schien (Matth. 27, 11; Marc. 15, 2); obschon die Kriegsknechte es Jesum zum Spott anrechnen, daß er sich für einen König halte (Joh. 19, 3); so machte doch Christus in den Tagen seines Fleisches, wenn auch einen beschränkten, doch sichtbaren Gebrauch von seinem königlichen Amt in seiner vorbereitenden Thätigkeit zur Stiftung der Kirche. Schleiermacher sagt hierüber in seiner Glaubenslehre: „Das königliche Amt ist nicht so zu denken, als ob es erst nach seiner Erhebung von der Erde beginne; sondern so wie er selbst sagte, nicht daß er ein König werden werde, sondern daß er einer sei: so hat er auch sein königliches Ansehen schon während seines Aufenthalts auf Erden ausgeübt." Er beruft in seiner Machtvollkommenheit zu seinen Jüngern, wen er will (Joh. 1, 43; 15, 16), zeichnet die Grundzüge seines Reiches (Matth. 5, 1—12), ertheilt persönliche Verheißungen

(Matth. 16, 19), verordnet verheißungsvolle Gebote, eine äußere Gemeinschaft der Gläubigen (Matth. 18, 18—20), stiftet für dieselbe Bundeszeichen (Matth. 26, 26—29; Luc. 22, 14—19), sendet und rüstet Ausgesonderte zur Einladung aus (Luc. 9, 2; Joh. 20, 21) und gebietet seinen Jüngern in Jerusalem zu bleiben bis die Verheißung des Vaters auf sie komme (Luc. 24, 49). Jesus bekennt sich zu seinem wahrhaften Königthum so entschieden, daß dieses seine Feinde als günstige Veranlassung benutzen ihn zu verdammen und zu tödten (Joh. 19, 12).

Zur vollen Entfaltung kam das königliche Amt Christi nach dem Ausdruck der Schrift erst mit seinem Eintritt in die göttliche Thronesgemeinschaft mit dem Vater. Mit königlicher Macht gründet er vermittelst des Pfingstgeistes sein Gottesreich auf Erden, indem er ihm selbst darstellet eine Gemeine, die nicht habe einen Flecken oder Runzel, seine Kirche als unsichtbares Oberhaupt durch seinen Geist leitet, (Eph. 5, 27; 1, 22; Apg. 7, 55), für sie streitet (Offenb. 6, 2) und ihr zum Sieg über alle ihre Feinde hilft (Offenb. 19, 19—21; 1 Cor. 15, 26. 55; Offenb. 20, 14). Sein königliches Amt besteht nun in der Beherrschung der geschaffenen Welt (Jes. 9, 6; 11, 1; Micha 5, 1; Matth. 28, 18), in der Bildung einer nach Gottes Bild erneuerten Menschheit und in der Verleihung des vollständigen Sieges seines Reiches über die Welt, wenn er am Schlusse dieses Weltlaufes durch Auferweckung, Gericht und Verklärung die Seinen in den ewigen Bestand der Herrlichkeit einführt und ihm alle Erlöseten ewig königliche Ehre und königliches Lob darbringen.

Diese Punkte finden in der Lehre von der Heilsaneignung, von der Kirche und den letzten Dingen ihre weitere Entwicklung und Ausführung.

Neben der alttestamentlichen Verheißung des Messias als eines Propheten geht diejenige, in welcher dem Erlöser das Königthum als dem zweiten David zugeschrieben (Ps. 2; 45; 72; 110), und dessen Herrschaft nicht als eine gewaltthätige, sondern als diejenige des Geistes und der Liebe dargestellt wird (Jes. 11, 2—5; Jer. 31, 33). Ebenso spricht die Weissagung von einem Reich des Messias (Jes. 32; 60; Dan. 2, 44; 7, 14; Micha 4, 1—4). Demgemäß befiehlt Christus bei seiner Gefangennehmung dem Petrus sein Schwert in die Scheide zu stecken (Matth. 26, 52) und bezeugt dem Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre

mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darob kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde; aber nun ist mein Reich nicht von dannen" (Joh. 18, 36). Die Waffe seiner königlichen Macht ist das Wort der Wahrheit, welches er verkündigte und wer aus dieser Wahrheit ist, wird von Jesus als ein Unterthan seines Reiches erklärt (Joh 18, 37).

Das königliche Amt Christi wird außer der angeführten in allen den Stellen erwähnt, welche von der Erhöhung Christi handeln (Matth. 28, 18; Phil. 2, 9; Ebr. 1, 3; Eph. 1, 20—23); ebenso gehören jene Stellen hieher in denen der Messias als Hirte erscheint (Hes. 34, 23; Sach. 11, 4—13; Joh. 10, 12).

In den apostolischen Briefen wird in Uebereinstimmung mit der Darstellung ihres Meisters das Reich Christi charakterisirt als ein gegenwärtiges geistliches (Röm. 14, 17), als ein göttlich lebenskräftiges (1 Cor. 4, 20), als ein Christo angehöriges (Col. 1, 13); als ein zukünftiges, ewiges (Apg. 14, 22; 1 Cor. 6, 9. 10; 15, 24. 25. 50; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5; 2 Theff. 1, 5; 2 Tim. 4, 1. 18; Ebr. 12, 28; Jak. 2, 5; 2 Petr. 1, 11; Offenb. 11, 15; 12, 10; 20, 4).

§ 71. Die beiden Stände Jesu Christi.

Betrachtet man das Werk Jesu in seiner historischen Folge, so nehmen wir in demselben dem gottmenschlichen Charakter der Person gemäß auch zwei Seiten wahr, nämlich einen Stand der Niedrigkeit (status humilis) und einen des Erhöhtseins (status gloriæ). Mit der Uebernahme und Vollziehung des Erlösungswerkes war die Entäußerung Christi verbunden, d. h. die irdische, menschliche Daseinsform, und mit derselben war die Möglichkeit zu Leiden und Tod gegeben. Nach diesem erfolgte die Erhöhung im Auferstehungsleben und im Sitzen zur Rechten der Majestät in der Höhe bis zu seiner zweiten Wiederkunft am Ende der Tage, oder der Eingang vom Zustand des Nochnichtverklärtseins in den Zustand ewiger Verklärung.

Schon im irdischen Leben Jesu, das sich durch einen Wechsel von Niedrigkeit und Herrlichkeit hindurch entfaltet, erblicken wir einen solchen Gegensatz eines doppelten Standes; denn wäre das Leben Jesu nur eine unmittelbare Herrlichkeitsoffenbarung gewesen,

welche den Ernst der Wirklichkeit, das Kreuz umgangen hätte, so wäre Jesus ein den fleischlichen Messiashoffnungen der Juden entsprechender Messias gewesen. Hätte dagegen auf der andern Seite dem Leben Jesu alle und jegliche Herrlichkeitsoffenbarung gefehlt, so wäre es keine Offenbarung des ewigen Lebens gewesen. Derselbe, welcher auf den Wogen des Meeres einherwandelt, dem Sturm und den Wellen gebietet, erträgt den Widerspruch von den Sündern; derselbe, welcher mit Macht den unsaubern Geistern gebietet und alle Kranken, die zu ihm kommen, heilt, muß in Gethsemane im Gebet ringen und am Kreuze die Spottrede hören: „Bist du Gottes Sohn, so steige herab vom Kreuz;“ „Andern hat er geholfen und kann sich selber nicht helfen“ (Matth. 27, 40. 42; Luc. 23, 35); derselbe, dessen Gestalt auf dem Berge verklärt wird, geht unter seinem Volk in Knechtsgestalt einher; derselbe, welcher Lazarum von den Todten auferweckt, muß von den ungerechten Richtern das Todesurtheil über sich ergehen und an sich vollziehen lassen.

Frägt man, ob der Unterschied dieser beiden Zustände die Person Christi, oder nur seine menschliche Natur betreffe, so kommt es darauf an, daß man zwischen dem Stand und dem Akt der Erniedrigung und Erhöhung unterscheidet. Hält man den Begriff des Standes fest, so ist die Antwort die, daß die göttliche Person in beiden Ständen das nämliche Verhältniß zur Menschheitsform beibehielt; da aber die menschliche Natur nicht ein Stück an Christus, sondern die von ihm angenommene Seinsform ist, so läßt sich dieselbe vom Begriff der Person nicht trennen, und so ging die Person Christi selbst und nicht etwa bloß die eine Natur vom Zustand der Niedrigkeit in den des Erhöhtseins über. Der Akt der Entäußerung dagegen ging von der göttlichen Person aus und Object dieser Entäußerung war nicht die menschliche Natur, denn diese wurde durch Christi Menschwerdung nicht erniedrigt, sondern erhöht; dagegen wurde die göttliche Natur erniedrigt, indem sie die Gestalt des sündlichen Fleisches annahm. Der Akt der Erhöhung ging vom Vater aus und Object derselben war die Person Christi, als des Gottmenschen, da die göttliche Natur wieder in ihre volle Ehre eintritt und die menschliche Natur in den Zustand der Verklärung erhoben wird.

Die alten Dogmatiker stellten beide Stände nach Graden dar und rechneten zum Stand der Niedrigkeit die Empfängniß, die Geburt, das arme Leben, das Leiden, den Tod und das Begräbniß; zum Stand der Erhöhung zählten sie die Höllenfahrt Christi, die Auferweckung, die Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten und die Wiederkunft Christi zum Gericht. Es läßt sich bei einer genauen Prüfung dieser Eintheilung nicht leugnen, daß die Begriffe von Akt und Stand hier nicht deutlich genug auseinander gehalten sind, so bemerkt Ebrard mit Recht, daß die Empfängniß mit dem Akt der Entäußerung zusammenfalle und daß die Vorstellung von Graden unpassend sei, indem es sich in beiden Ständen nicht um tiefere oder höhere Stufen, sondern um verschiedene Manifestationsformen der geschehenen Entäußerung und Erhöhung handle. Der Stand der Niedrigkeit schließt nach Ebrard zweierlei in sich: 1. „Daß Christus die negative Folge des Sündenfalls, das Nochnichteingetretensein der Verklärung trug. Seine Menschennatur war nicht eine unter die positiven Folgen der Sünde geknechtete, sondern eine der Menschennatur Adams vor dem Fall analoge, obwohl entwicklungsbedürftig, doch frei von Sünde, Schuld und Strafe, wie Adam vor dem Fall; so besaß auch der Menschensohn die Herrschaft über die der Verklärung fähigen Natur und obwohl er, wie Adam vor dem Fall, einen der natürlichen Erhaltung bedürftigen Leib besaß, so war er doch frei von einem inneren Krankheits- und Todeskeim. — 2. Christus befand sich durch dieses noch nicht Eingetretensein in die Verklärung in der Möglichkeit, die positiven Folgen der Sünde: Leiden und Tod an sich zu erfahren. Sobald sich Jesus sittlich abnorm entwickelt hätte, so wäre er wie Adam dem Tode verfallen, und außerdem war von Außen her die Möglichkeit vorhanden, daß seine Gesundheit und sein Leben durch schädliche Natureinflüsse gewaltsam hätten zerstört werden können.“ Daß die Möglichkeit des Todes bei Jesu zur Wirklichkeit wurde, war nicht sowohl Folge seines Standes der Niedrigkeit, als vielmehr Folge seiner freien Willensentscheidung und gehört somit sein Leiden und Sterben nur formell betrachtet zum Stand der Niedrigkeit, ihrem Wesen nach aber zum Werk Christi, wie wir es bei seinem hohenpriesterlichen Amt behandelt haben.

Der Stand der Erhöhung besteht nach der Auffassung

Ebrard's darin, daß Jesus als Erstling in den Stand der verklärten Menschennatur eingegangen ist. Der Möglichkeit, die positiven Folgen der Sünden der Welt noch weiter an sich zu erfahren, war er nun für immer enthoben (Jes. 53, 8; Röm. 6, 9), und nachdem der Menschensohn alle Versuchung überwunden, ging er vom Stande der Prüfung in denjenigen vollendeter Bewährung über (Ebr. 5, 9). Die Gestalt des sündlichen Fleisches wurde durch die Erhöhung Christi zur verklärten Gestalt des ewigen Lebens und wie er vor seiner Auferstehung in zurückgehaltener, so besitzt Christus nach derselben in unbeschränkter, ewiger Fülle die Herrschaft über die Natur, d. h. die Kraft sie verklären zu können und am Ende der Tage das Weltganze mit seiner Verklärungskraft zu durchdringen, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen (Offenb. 21, 1. 5).

Den Tod, die Höllenfahrt, die Auferstehung und Himmelfahrt betrachtet Ebrard als Formen des Uebergangs aus dem Stand der Niedrigkeit in den Stand der Erhöhung, so daß das hohepriesterliche Amt theilweise, das königliche Amt aber vorzugsweise in den Stand der Erhöhung fällt. Zugleich nimmt er aber an, daß die Verklärung mit der Auferstehung Christi eingetreten sei, weßhalb wir auch nach der Auffassung der meisten reformirten Theologen den Stand der Erhöhung mit der Auferstehung beginnen lassen.

Die sogenannte Höllenfahrt wird von den lutherischen Theologen schon zum Stande der Erhöhung gerechnet. Christus sei in den Ort der Verdammten gefahren, um über den Teufel zu triumphiren, indem man die Stelle Colosser 2, 15 willkührlich als einen solchen Triumphzug auslegte, während dort von nichts Anderem als von den Folgen des Todes Jesu die Rede ist. Der Sieg Christi mußte dem Satan in dem Augenblick zur Gewißheit werden, als Jesus am Kreuze ausrief: „Es ist vollbracht!"; da erfuhr die alte Schlange die Erfüllung der Weissagung, daß der Weibessame ihr siegreich den Kopf zertreten werde. Ein solcher Triumphzug Christi findet daher unseres Erachtens keinen passenden Platz in der Heilsökonomie Gottes, in der Nichts ohne einen besonderen Heilszweck geschieht, von dem hier aber nicht die Rede sein kann. Die alte Kirche verstand zwar unter diesem Triumphzug, daß Christus dem Satan seine Beute entrissen habe, die vorchristlichen, namentlich die heidnischen Geschlechter von der Herrschaft des

Teufels und den feindlichen Mächten erlöst habe, und die römische Kirche versteht darunter das Fegfeuer und den Schooß Abrahams, wohin Christi Seele gegangen sei, um ihnen sein Heil zu verkündigen. Beiden Ansichten fehlt aber eine klare, unzweideutige Schriftbegründung, vielmehr steht die katholische Lehre von einem Fegfeuer überhaupt im offenbaren Widerspruch mit der Lehre Christi, welche er im Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus giebt. Die Reformirten rechneten die Höllenfahrt Christi noch zum Stand der Erniedrigung, indem Calvin und mit ihm die meisten reformirten Theologen die Hölle ebenfalls für den Ort der Verdammten ansahen und lehrten, daß Jesus selbst die Höllenqualen habe erdulden müssen, legen es jedoch geistig aus und sagen, Christus habe innerlich diese Qualen am Kreuze in der Gottverlassenheit ertragen müssen (Polanus, 16, 21), was jedenfalls dem Schriftsinn im Allgemeinen weit näher kommt als die lutherische Auffassung[1]. Beza erklärt dieselbe für identisch mit dem Begrabenwerden.

Im Anschluß an die reformirte, geistige Auffassung und in Uebereinstimmung mit Augustin, legt auch Wesley die hierauf bezügliche Stelle 1 Petri 3, 19 aus: „durch welchen Geist er (Christus) predigte durch die Predigt Noah's den Geistern im Gefängniß, d. h. den unheiligen Menschen vor der Sündfluth, welche dann durch die Gerechtigkeit Gottes als in einem Gefängniß behalten wurden, bis er das Urtheil über sie Alle ausführte, und sind nun auch aufbehalten auf den großen Tag des Endgerichtes." Ueber Apg. 2, 27 bemerkt er: „Du wirst meine Seele nicht im Hades lassen. Aber es ist darin nicht enthalten, daß unser Herr jemals in die Hölle ging. Seine Seele ging bei der Trennung von dem Leibe nicht bis zu dem, sondern in das Paradies (Luc. 23, 43). Die Meinung ist: du wirst meine Seele nicht im Zustande der Trennung lassen, nicht zugeben, daß mein Körper verwese." (Notes upon the New Testament). „Was immer die volle Meinung dieser schwierigen Stelle sein mag," sagt Watson auf die Petri Stelle

[1] Nach der Erklärung des Genfer Katechismus bedeutet der Ausdruck: ‚Hinabgestiegen zur Hölle' die Schmerzen des Todes und die furchtbare Angst, von der Jesu Seele ergriffen war. — Aehnlich im Heidelberger Katechismus, Quest. 44, wo noch der versöhnende und erlösende Zweck derselben erwähnt wird.

Bezug nehmend, „Christus wird deutlich dargestellt als durch seinen Geist in den Tagen Noah's predigend, d. h. indem er Noah durch seinen Geist zum Predigen erfüllte und antrieb. Betrachtet man dieses in Verbindung mit der Erklärung Jehovas vor der Sündfluth: ‚Mein Geist soll nicht immer mit dem Menschen streiten, denn er ist Fleisch, doch sollen seine Tage noch 120 Tage sein', während welcher Periode von Verzug und Langmuth Noah von dem, von welchem allein Inspiration kommen kann, zum Prediger der Gerechtigkeit gemacht wurde, so ist es klar, daß Christus und der der vorsündfluthlichen Welt erscheinende Jehovah von Petro für ein und dieselbe Person gehalten werden". (Inst. Part. II. chapt. XI.) Dieselbe Erklärung giebt A. Clarke in seinem Commentar über die betreffende Stelle und begründet seine Auslegungen durch Quotationen aus den ältesten lateinischen Uebersetzungen, wo es heißt, „durch welchen er geistig kam und denen im Gefängniß predigte" (In quo et hiis, qui in carcere erant, spiritualiter veniens prædicavit.) „Ich habe alle diese Autoritäten", sagt Clarke, „von den besten authentischen und correktesten Copien der Vulgata quotirt, um zu zeigen, daß sie uns keinen Grund geben zu glauben, daß der Text (1 Petri 3, 19) davon redet, daß Christus in die Hölle gefahren sei den Verdammten das Evangelium zu predigen, oder an irgend einen erdichteten Ort gegangen sei, wo die Seelen der Patriarchen aufbehalten waren, um ihnen zu predigen, sie von jenem Ort zu befreien und sie mit sich ins Paradies zu nehmen." Benson legt den Ausdruck ‚Geistern im Gefängniß' so aus, daß er denselben auf die Gegenwart Petri bezieht, indem er sagt: „Sie waren Menschen im Fleisch als Christus ihnen predigte, da Noah durch seinen Geist zu ihnen sprach: aber nachdem sie gestorben waren, wurden ihre Geister in dem höllischen Gefängniß verschlossen, aufbehalten gleich den gefallenen Engeln auf den großen Tag des Gerichtes" (Com. 1 Petr. 3, 19). Die Ursache der einander so widersprechenden Auslegungen scheint uns wesentlich von dem Streben herzurühren, über das Loos derer, welche vor Christo starben, Auskunft geben zu wollen, womit dann allerdings die Frage nach dem Zustand der verstorbenen Heiden und derer, welche ohne Glauben an Christum sterben, überhaupt als die nächstliegende erscheint. Wir werden diesen Punkt in der Lehre von der Verdammniß

ausführlicher behandeln, bemerken hier nur vorläufig, daß man auf diese Frage in Röm. 2, 6—17 eine Antwort findet. Was den Aufenthalt der Seele Jesu zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung anbelangt, so können wir uns mit dem Aufschluß begnügen, den wir in dem Wort finden, welches Jesus zum Schächer am Kreuze sprach: „Heute wird du mit mir im Paradiese sein!" (Luc. 23, 43). Obwohl die Petristelle dem Wortlaut nach eine verschiedene Deutung zuläßt, so giebt sie doch keine Berechtigung zu solchen weitgehenden und gewagten Spekulationen, indem es sich dort ausdrücklich nur um die Zeitgenossen Noahs handelte. In demselbigen Geist, durch welchen Christus lebendig gemacht wurde, heißt es, ging er hin zu jenen Zeitgenossen Noahs. Daß dieses aber nach der Kreuzigung als eine Fortsetzung des Erlösungswerkes geschehen sein mußte und nicht schon früher geschehen sein konnte auf geistige Weise, finden wir im Text durchaus nicht ausgesprochen. So macht es uns den Eindruck, wenn man die Stelle ohne confessionelle und dogmatische Voraussetzungen in ihrem Zusammenhang liest, daß man den angeführten reformirten und wesleyanischen Auslegungen entschieden den Vorzug geben muß.

Diese Lehre von der Höllenfahrt nahm Wesley mit Recht nicht in die Glaubensartikel der Methodistenkirche auf, da ihr eine unzweideutige und allgemein biblische Begründung fehlt und der Artikel nach dem Zeugniß des Rufinus erst im fünften Jahrhundertin das Symbolum Apostolicum wegen apollinaristischen Streitigkeiten kam, während er im nicäischen und konstantinopolitanischen Glaubensbekenntniß gar nicht vorkommt. Die Vollendung des Erlösungswerkes auf welchem die Hoffnung unserer Seligkeit beruht, wird durch die Auferstehung so vollkommen bestätigt, daß der Artikel von der sogenanten Höllenfahrt zur Befestigung und Begründung des christlichen Glaubens uns als durchaus überflüssig erscheint und so eher in das Gebiet der Spekulationen, als in das Glaubensbekenntniß gehört.

§ 72. Die Auferstehung Jesu Christi.

Die Verwesung des menschlichen Leibes im Tode ist die Vollziehung des richterlichen Urtheiles, das der Herr über den gefallenen Menschen aussprach, und ist somit ein Prozeß, welcher um

unserer gefallenen Natur willen eingetreten ist. Der Leib des Menschensohnes, den keinerlei Sünde entweihte und der das heilige Organ des vollkommensten Gehorsams war, konnte wohl von der Seele im Tode getrennt werden, nicht aber dem Gericht der Verwesung anheimfallen. Nachdem Christus sein Leben am Kreuz zum Lösegeld dahingegeben hat, ging er der Verheißung gemäß mit einem verklärten Leibe siegreich am dritten Tage aus des Todes Nacht hervor, und offenbarte sich seinen Jüngern als den wahrhaftigen und wirklichen Erlöser der Welt. Auf dieser historisch bezeugten Thatsache gründet sich die apostolische Thätigkeit und das Bestehen der christlichen Kirche.

Von welch hoher Bedeutung die Auferstehung Christi für den christlichen Glauben ist, bezeugen nicht nur die neutestamentlichen Schriften, sondern auch die Aussagen derer, welche sie bestreiten. So wird die Auferstehung Christi von Strauß ‚das rechte Schiboleth‘ genannt, an dem sich nicht nur die verschiedenen Auffassungen des Christenthums, sondern auch die verschiedenen Weltanschauungen von einander unterscheiden. Zweihundert Jahre früher legte ein Vertreter der pantheistischen Weltanschauung, Spinoza, auf die Auferweckung von den Todten solches Gewicht, daß er sagte, daß er sein ganzes System in Stücke geschlagen und ohne Widerstreben den Gemeinglauben der Christen angenommen hätte, wenn er sich von der Auferweckung des Lazarus hätte überzeugen können. In Uebereinstimmung mit diesen Aussprüchen führt Paulus im 15. Capitel des 1. Corintherbriefes mit streng logischer Folgerichtigkeit den unwiderlegbaren Beweis, daß unser christlicher Glaube, unsere christliche Hoffnung und unsere Erlösung von Sünden mit der Auferstehung Christi steht und fällt.

In der That entscheidet es sich am Grabe Jesu, ob es einen überweltlichen, freien Gott giebt, welcher das Naturgesetz dem sittlichen Gesetz und den Rathschlüssen seiner ewigen Liebe unterordnet, oder ob ein blindes Naturgesetz der unerbittlichen Nothwendigkeit über der Menschenwelt herrsche, ob es eine heilige Wahrheit und Gerechtigkeit, sowie ein ewiges Leben gebe, oder ob Alles eitel Wahn und Lüge sei. Ist Christus im Grabe geblieben, so ist der Tod stärker als das göttliche Leben, das in ihm war; das Naturgesetz steht dann über dem geistigen, und die Materie trägt über

den Geist den Sieg davon. Mit dem Leichnam Jesu müßten wir unsere edelsten Bestrebungen, nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geiste zu leben, als nutzlos zu Grabe tragen, indem wir vergeblich nach der wahren, sittlichen Freiheit ringen würden. Ist derjenige, in welchem Gottes vollendete Offenbarung erschien, und der nach einem vollkommen heiligen Leben dasselbe in fester Zuversicht in die Hände seines Vaters legte, trotz seines heiligen Wesens und Leben, und trotz seiner zahlreichen Zeugnisse von seiner Auferstehung von seinem Vater am dritten Tage nicht auferweckt worden, so giebt es entweder keinen über den Naturgesetzen stehenden Gott, oder keine heilige und gerechte Vorsehung, und unser Vertrauen in dieselbe wäre dann thörichter Wahn. Vermochten des Todes Bande selbst das reinste Leben, das sich in seiner schönsten Fülle offenbarte, festzuhalten und in den Staub zu legen, dann muß unsere tiefe Sehnsucht nach Unsterblichkeit in unserer Seele für immer zum Schweigen gebracht werden; weil wir dann von den Fesseln des Erzfeindes auf ewig gebunden sind und unsere schönste Hoffnung auf ein ewiges Leben für immer vernichtet ist. Es handelt sich daher, ob wir die Auferstehung Christi durch hinlängliche, glaubwürdige Zeugnisse beweisen können.

Die Auferstehungsgeschichte nach den Evangelien. In der größten Niedergeschlagenheit und Traurigkeit verbrachten die Jünger des Herrn die langen, bangen Stunden zwischen der Kreuzigung und Auferstehung (Luc. 24, 17). Mit Sehnsucht sahen die Frauen, welche Jesum bis zum Kreuz nachgefolgt waren, dem gesetzlichen Ende des Sabbathes entgegen, um ihrem geliebten Meister die letzte Ehre zu erweisen. Die Engelbotschaft, die ihnen aus dem leeren Grab entgegen gebracht wird: „Er ist nicht hier, er ist auferstanden,“ vermag den großen Schmerz in ihrem Herzen nicht völlig zu überwinden; mit Entsetzen und peinlicher Ungewißheit, wo der Leib des Herrn sein möge, eilen sie vom Grabe zu den Jüngern (Marc. 16, 8; Joh. 20, 2). Auf die Nachricht der Maria Magdalena eilen Petrus und Johannes zum Grabe, gingen hinein und fanden es leer und nahm sie Wunder, wie es zuging (Luc. 24, 12), denn sie wußten die Schrift noch nicht, daß Christus von den Todten auferstehen mußte (Joh. 20, 9). Die übrigen Apostel hielten aber die Rede der Weiber für Mährlein (Luc. 24, 11),

denn die Möglichkeit einer Auferstehung scheint ihnen noch zu unglaublich, und als Petrus und Johannes zurückgekommen waren zu ihren Brüdern, legen diese auf ihr Zeugniß kein Gewicht. Maria Magdalena war indeß wieder zum Grabe zurückgekehrt, wo sie dem Engel wieder dieselbe Frage vorlegt, sie sucht noch immer den Lebendigen bei den Todten. Als Antwort auf ihre Frage erscheint ihr der Herr (Joh. 20, 14; Matth. 28, 9; Marc. 16, 9), doch erkennt sie ihn in ihren Thränen auf den ersten Blick nicht, bis sie der Herr bei ihrem Namen nennt und sie in triumphirendem Glauben und voll freudiger Anbetung ihrem Meister zu Füßen fällt (Joh. 20, 16; Marc. 16, 9). Maria entledigt sich darauf getreulich ihres vom Herrn erhaltenen Auftrages, doch gelingt es ihr ebenso wenig als ihren Gefährtinnen die Apostel, welche nicht zum Grabe gegangen waren, zu überzeugen (Marc. 16, 11). Während es den Freunden so unendlich schwer wird die Freudenbotschaft zu glauben, sind die Feinde darob in großer Bestürzung. Wie sie sich nicht gescheut haben, falsche Zeugen wider Jesum herbeizurufen, so setzen sie ihr Lügenwerk auch jetzt noch fort und tragen kein Bedenken die Wächter zu bestechen die Jünger anzuklagen, sie hätten den Leichnam Jesu gestohlen, um eine vorgebliche Auferstehung glaubhaft zu machen (Matth. 28, 11—15). Auf dem Wege von Jerusalem nach Emmaus gesellt sich zu jenen beiden Jüngern ein Fremdling, der sich ihnen in der Herberge beim Brodbrechen offenbart (Luc. 24, 30. 31) als ihr Meister. Sofort kehren sie zu ihren Brüdern zurück um ihnen die Freudenbotschaft mitzutheilen, kaum waren sie bei den im Obergemach bei verschlossenen Thüren versammelten Jüngern angelangt, da erschien Jesus plötzlich unter ihnen; doch erst als der Herr ihnen die Hände, seine Füße und seine Seite zeigte und vor ihnen aß, da erst erwachten die Jünger aus ihrem stummen Schmerz zum freudigen Glaubensbewußtsein und zur lebendigen Ueberzeugung, daß ihr Herr und Meister leibhaftig von den Todten auferstanden sei (Luc. 24, 36—44; Joh. 20, 19—24). Thomas war nicht zugegen, voll Unmuths und Zweifels erklärt er dem Zeugniß seiner Brüder gegenüber: „Es sei denn, daß ich in seinen Händen sehe die Nägelmale, und lege meinen Finger in die Nägelmale, und lege meine Hand in seine Seite, will ich es nicht glauben.“ In großer Herablassung willfahrt der Herr diesem

Begehren und bringt auch den zweifelnden, aber mit tiefer Sehnsucht nach Jesu erfüllten Thomas zur seligen Gewißheit und zum triumphirenden Bekenntniß: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh. 20, 24—29). Der Herr beschied dann seine Jünger nach Galiläa, wo uns von den Evangelisten zwei Erscheinungen berichtet sind. Die erste erfolgte am See Tiberias. Sieben seiner Jünger hatten sich am Ufer des Sees versammelt, nach erfolgloser Arbeit einer ganzen Nacht, warfen sie am Morgen auf das Wort des Herrn ihr Netz zur Rechten des Schiffes aus und fingen eine große Menge Fische. Da spricht Johannes zu Petro: „Es ist der Herr!“ Dieser wirft sich ins Meer den andern Jüngern vorauszueilen. Nachdem Jesus das Mahl mit ihnen gehalten, naht er sich dem Simon Johanna mit der dreimaligen, tiefeindringenden und demüthigenden Frage: „Simon Johanna, hast du mich lieb?“ und setzt den von tiefer Reue gebeugten Jünger wieder in sein Amt ein. Die zweite Erscheinung Jesu in Galiläa ereignet sich auf einem Berge in der Nähe des Sees vor einer großen Versammlung von mehr denn 500 Brüdern (Matth. 28, 16—20), wo er mit ihnen als der Sohn redet, dem alle Macht gegeben ist und der alle Tage bei den Seinen zu sein verheißt. So lautet der Auferstehungsbericht von den Augenzeugen Christi. Im vierten Evangelium haben wir einen Bericht aus erster Hand, in dem Alles aufeinander folgt und und geordnet ist; bei Lucas sind die Erscheinungen Jesu zu Jerusalem zu einer einzigen geworden, die dem Thomas gewordene Offenbarung wird in diesem Evangelium übergangen; Matthäus meldet uns nur die Erscheinung Christi den Weibern in Jerusalem, während er nur von einer Offenbarung des Auferstandenen unter seinen Jüngern in Galiläa redet (Matth. 28, 9. 10. 16).

Die in der evangelischen Auferstehungsgeschichte vorkommenden Abweichungen lassen sich durch die erschütternden Ereignisse und die so außerordentlichen Erfahrungen jener Tage bei den Jüngern zur Genüge erklären, und war es kaum anders zu erwarten, als daß die Evangelisten in einzelnen Nebensachen von einander abweichen würden. Ihr Bericht trägt so deutlich den Charakter jener Zeit der größten Bewegung, daß diese Abweichungen statt ein Zeugniß gegen die Thatsache der Auferstehung zu sein, wie die negative Kritik will, vielmehr den unzweideutigen Beweis liefern, daß man

es hier nicht mit einer verabredeten Erdichtung, sondern mit wahren Erlebnissen zu thun hat, wosonst die Berichterstatter sorgfältig auch die kleinsten Differenzen vermieden, am allerwenigsten dabei ihrer eigenen Fehler und ihres hartnäckigen Unglaubens erwähnt hätten. Lessing sagt in seinen Bemerkungen über die Wolfenbüttler Fragmente über diesen Punkt Folgendes: „Sind wahre Widersprüche unter den Zeugen vorhanden gewesen? solche, die bei keiner billigen Vergleichung, bei keiner näheren Erklärung verschwinden? Woher sollten wir das wissen? Wer ja sagt, hat in diesem Betracht ebenso viel Grund für sich, als wer Nein sagt. Nur daß, wer Nein sagt, (daß nämlich keine wahren Widersprüche unter den Zeugen vorhanden gewesen seien) eine sehr gesetzliche Vermuthung für sich anführen kann, die jener nicht kann. Diese nämlich: der große Prozeß, welcher von der glaubwürdigen Aussage dieser Zeugen abhing, ist gewonnen. Das Christenthum hat über das Heidenthum und über die jüdische Religion gesiegt. Es ist da."

Neben den einzelnen Abweichungen stimmen die Evangelisten unverkennbar in der Hauptsache vollkommen miteinander überein, indem sie einstimmig berichten, daß Christus am dritten Tage auferstanden sei, daß eine Engelerscheinung stattgefunden habe am Grabe, daß die Frauen am Morgen dieses großen Tages über diese Erscheinung und über das leere Grab anfänglich sehr bestürzt waren und daß die Jünger nur langsam geheilt werden konnten von ihrem Unglauben. Johannes verbindet den Bericht des Matthäus mit demjenigen des Lucas.

In den Briefen der Apostel, deren Aechtheit selbst die schärfste Kritik zugeben muß, werden uns in allen Grundzügen die gleichen wunderbaren Hauptthatsachen der Auferstehungsgeschichte, wie in den Evangelien berichtet (Röm. 1, 4; 1 Cor. 15 und in Gal. 1, 1). Der Tod und die Auferstehung Christi sind die großen Thatsachen, an denen ihr christliches Bewußtsein hängt und auf welche sie als auf einem Eckstein die christliche Kirche erbauen (1 Petr. 1, 3. 21; 3, 21. 22; 1 Joh. 4, 9. 10. 14). Selbst B. Bauer giebt zu, daß die Auferstehung den Jüngern Jesu zur festesten und unumstößlichen Gewißheit geworden sei.

Unter diesen Zeugnissen ragt besonders die Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus hervor. Ein eifriger Anhänger der

Religion seiner Väter rechnet er es sich zu einer Pflicht gegen Gott, die Religion Christi zu vertilgen. Seine ganze bisherige Gottesanschauung ward aber mit einem Male eine andere. Seine glänzende Stellung, seinen Ruhm eines untadelhaften Wandels nach dem Gesetz und sein hohes Ansehen giebt er daran, als er zu dem verachteten Glauben übertritt; aus dem glühendsten Verfolger des Christenthums wird er dessen eifrigster Vertheidiger. Diese wunderbare Umwandlung geschah nicht aus Schwärmerei oder in Folge einer augenblicklichen Gefühlsanwandlung, sondern durch den Eindruck eines Erlebnisses, das sein ganzes inneres Wesen bis auf den Grund erschütterte: er ward von Christo dem Auferstandenen ergriffen und lernte ihn als den wahrhaftigen Lebensfürsten kennen (Apg. 9, 2—22; 22, 3—17; 1 Cor. 15, 8). Mit dieser Erfahrung trat der Wendepunkt seines Lebens ein; die unwandelbare Gewißheit der Realität seiner Erfahrung von dem Auferstandenen bildet von nun an die feste Grundlage seines Glaubens und seiner Hoffnung, die Krone seines Zeugnisses. Mit unwiderlegbarer Folgerichtigkeit und überzeugender Klarheit legt Paulus in 1 Cor. 15 die unendliche Wichtigkeit und Bedeutung der Auferstehung vor aller Welt dar. Er legt dort das Zeugniß ab, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden, daß er begraben und am dritten Tage auferstanden ist, daß er von Kephas, von den Zwölfen, von mehr denn 500 Brüdern, von Jakobo, von allen Aposteln und auch von ihm gesehen worden ist. Wäre Christus nicht wahrhaftig auferstanden, so wäre die christliche Predigt, nach dem Ausdruck Pauli, vergeblich, die Apostel wären falsche Zeugen, der christliche Glaube wäre eitel, die Entschlafenen wären verloren, und die, welche ihre Hoffnung auf Christo nur auf dies Leben beschränkten, wären die elendesten unter den Menschen (1 Cor. 15, 14—20). Wenn es je einen Zeugen von der größten Bedeutung für die Auferstehung Christi gegeben, so ist es ohne Zweifel der Apostel Paulus.

Zu dem Zeugniß der Evangelisten und Apostel, welches aus der wunderbaren Veränderung hervorging, die bei den Jüngern nach der Kreuzigung Christi stattfand, und zu demjenigen der Bekehrung Sauli, kommt ein anderes nicht minder wichtiges, laut redendes Zeugniß, nämlich die Gründung der christlichen Gemeinde zu Jerusalem, die kaum nach sieben Wochen den

Gekreuzigten als ein göttliches Wesen verehrt, bis zu 5000 Gliedern wächst und das auf dieser Urgemeinde bald 1900jährige Bestehen der christlichen Kirche. Die Existenz derselben ist ein lebendiges Denkmal von der Auferstehung, denn ohne den Lebendiggewordenen gäbe es keinen Lebendigmacher der erstorbenen Sünderwelt.

Von Seiten der Feinde wird die Auferstehung Christi insofern bestätigt, daß sie ohne es zu wollen wenigstens die eine Wahrheit nicht in Abrede stellen, daß das Grab Jesu leer gefunden worden sei, wosonst sie nicht zu einer so handgreiflichen Lüge ihre Zuflucht hätten nehmen müssen. So ist das leere Grab Jesu gleichsam zur Wiege der christlichen Kirche geworden, denn über ihm hat sich dieselbe erbaut und auf ihm ruht noch jetzt die Hoffnung der christlichen Welt; nämlich auf dem aus demselben hervorgegangenen Leben und auf dem vollkommenen Sieg, den der Auferstandene über Grab und Tod davontrug.

Gegen die historische Wahrheit der Auferstehung Christi erhoben sich in alter und neuer Zeit verschiedene Widersprüche, von denen wir hier nur die drei hauptsächlichsten anführen. Die erste und unbeholfenste derselben ist die Wiederholung des ärmlichen und verzweifelten Auskunftsmittels des Sanhedrins. Nach den Wolfenbüttler-Fragmenten sollen die Jünger Christi wegen der gänzlichen Fehlschlagung ihrer Hoffnungen aus Noth ihre Zuflucht zu der Beraubung des Grabes genommen haben. Selbst die heftigsten Gegner des Christenthums weisen heutzutage eine solche Anschuldigung zurück, weil sie wohl wissen, daß diese Waffe an dem historischen Thatbestand der großen Umwandlung der Jünger, als eine ohnmächtige abprallt; denn die Ursache ihrer großen Freudigkeit, ihres alle Hindernisse überwindenden sittlichen Muthes und ihrer Selbstaufopferung in einer von ihnen ersonnenen Lüge und ausgeführten Betrügerei ableiten zu wollen, ist eine psychologische und moralische Unmöglichkeit. Beyschlag sagt daher mit Recht, daß es unendlich leichter sei anzunehmen, daß die Kirche aus einem Wunder, als daß sie aus einer Lüge entstanden sei. („Auferstehg. Christi", p. 14).

Eine andere ebenso unhaltbare Einwendung und unnatürliche Natürlicherklärung der Auferstehung ist die des älteren

Rationalismus, welcher Jesum aus dem Scheintod erwachen läßt. Wollte man auch von den bestimmten und historisch bezeugten Berichten von der Realität des Todes Jesu absehen und es ganz ignoriren, daß der Kriegsknechte einer zur Vergewisserung des Todes Christi ihm die Seite öffnete, und daß Pilatus sich beim Hauptmann genau erkundigte nach der Zeit des Todes (Joh. 19, 33. 34; Marc. 15, 44. 45); so müßte man doch fragen, wo der Gekreuzigte nach so außerordentlichen erduldeten Qualen nach drei Tagen die übermenschliche Kraft hergenommen habe das Grab zu verlassen, das bekanntlich mit einem versiegelten Stein verschlossen war (Matth. 27, 65. 66), und wo er seine Zeit hernach bis zu seinem wirklichen Tode zugebracht haben soll. Die Jünger würden dann nicht weniger, als bei der ersten Beschuldigung als Lügner erfunden, indem ihnen Jesus nicht in der Gestalt und auf die Weise erschienen wäre, wie sie es berichten, und ist daher diese Einwendung wie die erste als eine völlig unhaltbare und rein willkührliche, die nicht den geringsten historischen Grund hat, abzuweisen.

Der moderne Rationalismus stellte dafür eine andere Hypothese auf, indem er an die Stelle der objectiven Erscheinung subjective Sinnestäuschung setzte. Es wird zugegeben, daß Jesus wirklich gestorben und vielen seiner Jünger erschienen sei; es war dieses aber keine leibhaftige, sondern nur eine innere Erscheinung, eine Vision, die bei den Jüngern in Folge nervöser Erregung und heißer Sehnsucht nach dem geliebten Meister stattfand. Die Apostel waren keine Betrüger, sagen die Vertheidiger der Visionstheorie, aber Visionäre, ihre Aussagen stammen aus dem Gebiete ihrer Einbildungskraft. Nach der Strauß'schen Erklärung haben nur in Galiläa Christuserscheinungen stattgefunden, erst dort seien die Jünger zu ihrer freudigen Begeisterung gelangt und hätten den Muth erhalten, sich ihren Meister, den sie in ihrer erregten Phantasie unmöglich für todt halten konnten, als wiederbelebt vorzustellen, weil sie zudem das Grab mit seinem Leichnam nicht mehr vom Gegentheil überzeugen konnte. Diese Auslegung scheitert an dem historischen Thatbestand, daß durch die Kunde von der Auferstehung Christi unter seinen Feinden zu Jerusalem eine so große Aufregung entstand, daß sie sich nicht anders als mit jener bekannten Lüge zu helfen wußten; ferner an der großen Niedergeschlagenheit

der Jünger, die ihren Grund in der tiefen Ueberzeugung von dem wirklichen Tod Christi hatte; ferner an der Wahrhaftigkeit der Evangelisten, die ausdrücklich berichten, daß Jesus den Frauen am Grabe und den Jüngern bei verschlossenen Thüren in Jerusalem und auf dem Wege nach Emmaus erschienen sei; ebenso an der Pfingstpredigt Petri, in der er das Grab Davids als ein Argument für die Auferstehung Christi anführt, indem von jenem nicht gesagt werden könne, daß es keine Stätte der Verwesung sei, während das Grab Christi leer erfunden und so das prophetische Wort: „Du wirst nicht zugeben, daß dein Heiliger verwese" (Ps. 16, 10) erfüllt worden sei. Weder jene Lüge der Feinde, noch diese unumwundene Behauptung Petri gegenüber den Feinden hätte zu Jerusalem aufkommen können, wenn die Strauß'sche Hypothese nicht eine absolut grundlose wäre.

Für die Visions-Hypothese wird die Stelle in Galater 1, 12. 16 angewandt, wo Paulus von der Offenbarung Gottes seines Sohnes in ihm redet. Hier sagt der Apostel ausdrücklich, daß er eine innere Offenbarung von Jesu empfangen habe und daß er ihn somit nicht mit leiblichen Augen gesehen habe; auch stelle Paulus hier sein Schauen mit demjenigen der übrigen Apostel auf die gleiche Linie und somit sei es auch bei Jenen eine bloße Vision gewesen. Der Vordersatz muß allerdings zugegeben werden, doch ist die Schlußfolgerung als eine rein willkührliche zu verwerfen. Sagt der Apostel an jener Stelle, daß Gott seinen Sohn in ihm geoffenbaret habe, so kann Niemand, der Anspruch auf eine gesunde Logik macht, daraus den Schluß ziehen: folglich hatte der Apostel zu keiner Zeit eine andere Offenbarung, sichtbare Erscheinung Christi. Paulus redet in angeführter Stelle von seiner Berufung den Heiden das Evangelium zu verkündigen, zu diesem Beruf reichte die sichtbare Erscheinung Christi nicht aus, weßhalb die innere Erleuchtung hinzukam und ihn zum vollkommenen Verständniß und klaren Bekenntniß des mit leiblichen Augen Geschauten befähigte; aus diesem Grunde führt dort der Apostel nicht die äußere, sondern die innere Offenbarung an. Diese unsere Auffassung wird durch die Thatsache bestätigt, daß es zur Zeit Christi Viele gab, die ihn sahen und hörten, und doch nicht als den Sohn Gottes erkannten, weil sie sich innerlich nicht erleuchten ließen.

In 1 Cor. 15, 8 stellt Paulus, wo er auf Grund der Auferstehung Christi die leibliche Auferstehung der Gläubigen beweist, allerdings seine Erfahrung von dem Auferstandenen mit derjenigen seiner Brüder auf die gleiche Linie, nur mit dem Unterschied, daß er nicht sagt, wie obige Einwendung behauptet, wie ich Jesum gesehen, so haben ihn auch meine Brüder gesehen; sondern vielmehr, ‚wie ihn alle Apostel gesehen, so habe auch ich den Auferstandenen gesehen'; von Jenen wissen wir aber aus den Evangelien, daß sie Jesum mit leiblichen Augen gesehen, wie es hier auch Paulus von seinen Brüdern und von sich selbst berichtet, ebenso 1 Cor. 9, 1. Nach obiger Anschauung hätte sich der Apostel, da er glaubte Jesum als den Auferstandenen gesehen zu haben, einfach getäuscht, seine Umwandlung und ganze Lehrthätigkeit beruhte bloß auf einer Illusion und wären dann alle seine Zeugnisse überaus unzuverlässig. Eine solche Anschauung aber steht im grellsten Widerspruch mit dem Character des großen Apostels und mit seinen Episteln, welche überall von der größten Klarheit und Nüchternheit zeugen. Zudem erklärt er selbst, nicht daß sie als Narren, sondern ‚als falsche Zeugen Gottes' erfunden werden, so Christus nicht wahrhaftig auferstanden wäre. (1 Cor. 15, 15). Mit solchem Ernst versichert er sein Zeugniß vom Auferstandenen und läßt durchaus keine harmlose Täuschung zu. So wenig die alttestamentlichen Propheten eine Vision für einen äußeren Vorgang und für reelle Gestalten hielten, eben so wenig fand eine solche Verwechslung bei Paulus statt. Es geht dieses deutlich aus der Art und Weise hervor, wie er von solchen Gesichten, die er gehabt, redet (2 Cor. 12, 1), indem er auf dieselben so wenig Gewicht legt, daß er sich ihrer nicht rühmen will, während er auf jenes Schauen den größten Nachdruck legt und es als ein entscheidendes Argument für sein Apostelamt anführt.

Daß Maria Magdalena nicht ein durch Sehnsucht und Nervenaufregung erzeugtes Phantasiegebilde, sondern den Herrn selbst gesehen, ist deutlich darin ausgesprochen, daß sie ihn zuerst für den Gärtner hält und mit ihm in dieser Meinung spricht; deßgleichen bei den Emausjüngern, die lange Zeit mit dem Herrn als mit einem Fremden reden. So verstößt die Visions-Hypothese nicht nur gegen den einfachen und unzweideutigen Wortlaut des apostolischen Zeugnisses von Christi Auferstehung, sondern auch gegen die

einfachsten Gesetze der Psychologie. „Um etwas als Vision zu erklären, und zumal eine Erscheinung, die sich bei Mehreren wiederholt, werden wir nothwendig einen psychologischen Anschließungspunkt dafür nachweisen müssen, oder es erscheint diese Annahme als etwas ganz aus der Luft Gegriffenes“. (Neander, Leben Jesu). Wer möchte im Ernst an eine solche Behauptung glauben, daß ein und dieselbe Einbildung bei so ganz verschiedenen Personen, unter ganz verschiedenen Umständen, und bei einer so großen Anzahl so wiederholt stattgefunden habe. Das Entstehen und Bestehen solchen Glaubens wäre, wenn die Thatsache nicht wahr wäre, beinahe ein größeres Wunder als die Thatsache selbst. Wie sollte außerdem aus einer bloßen Einbildung ein neues, wahrhaft gottseliges Leben erwachsen sein, und einen so universellen und gesegneten Einfluß ausgeübt haben, wie die Weltgeschichte kein zweites Beispiel aufzuweisen vermag? Wir mögen die Umstände, welche der Auferstehung vorangingen, oder die großen Ereignisse, die derselben nachfolgten, betrachten, so müssen wir zu demselben Schluß kommen, daß es sich hier bei der Auferstehung Christi um eine wirkliche Thatsache handelt, die sich je länger je mehr als eine solche erweist; an der sich die negative Kritik umsonst zerarbeitet und dabei in solche Schwierigkeiten hineingeräth aus denen sie nicht mehr herauskommt. „Es ist eine der sichersten Thatsachen der Weltgeschichte,“ sagt sogar einer dieser Kritiker, „daß Jesus, der Gekreuzigte, in Herrlichkeit seinen Jüngern erschienen ist, mögen wir nun diese Thatsache so oder anders, oder gar nicht, oder doch nie vollkommen begreifen können. (Volkmar, die Religion Jesu.) Obschon Schleiermacher der Auferstehung keinen dogmatischen Werth beilegt, so leugnet er doch aus Ehrfurcht vor dem apostolischen Zeugniß die Thatsache derselben nicht.

Güder liefert in seiner vortrefflichen Schrift über ‚die Auferstehung Christi‘ den unwiderlegbaren Beweis, daß jede unbefangene Geschichtsforschung zuletzt immer wieder bei dem Resultat anlangen müsse, daß wir es bei der Auferstehung Christi mit einer geschichtlichen Thatsache von nicht geringerer Realität zu thun haben, als bei sonst irgend welchem von der Geschichte überlieferten Faktum.

Eine der ältesten Einwendungen, die schon Celsus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gegen die Auferstehung Christi gebrauchte, ist die Frage, warum sich Christus nicht seinen

Richtern und der gesammten Einwohnerschaft von Jerusalem als der Auferstandene geoffenbaret habe, wodurch dann aller Zweifel abgeschnitten worden wäre. Diese scheinbar ganz unschuldige Frage geht von der falschen Voraussetzung aus, daß die innere Ueberzeugung von der höchsten Wahrheit durch sinnliche Wahrnehmung vermittelt werde, als ob das leibliche Schauen nothwendig zum lebendigen Glauben an die Wahrheit führen würde. Die ungläubige Welt kann aber nur auf ethischem Wege geheilt, nur durch die sittlich-religiöse Macht des Wortes und Geistes von Innen heraus überführt werden; deßhalb gab der Herr diesem sinnlichen Verlangen der Welt nach solchen effectvollen Demonstrationen so wenig nach, als dort der Versuchung Satans, sich von der Zinne des Tempels herunterzustürzen. Der Unglaube, durch den die Juden Jesum verwarfen, war kein unschuldiger, sondern ein bewußter, ein aus bösem Wollen hervorgegangener; haben sie sich so beharrlich dem Licht, das ihnen aus Jesu Worten und Werken entgegen strahlte, entgegengestellt, so hätten sie auch dann Jesu nicht geglaubt, wenn er ihnen als der Auferstanden erschienen wäre; oder sie hätten ihn nicht als den Sündentilger und Todesüberwinder, sondern höchstens als einen auf wunderbare Weise von den Todten Auferstandenen erkannt; denn das Heilsverlangen, das die Jünger hatten, fehlte ihnen.

Die Behauptung, daß es genüge an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, dient zu Nichts; denn angesichts der Stätte der Verwesung bedarf es einer Thatsache, welche uns handgreiflich überzeugt, daß der Tod uns nicht in das Nichts, sondern zum Leben führt. Christi Auferstehung ist daher nicht ein Verschlungenwerden von dem großen Weltgeist, noch die Aufeinanderfolge wandelnder Daseinswesen, bei denen sich ebenfalls die Individualität verliert, sondern sie ist die reelle Erhaltung derselben, das Fortbestehen der Persönlichkeit.

Was die Leiblichkeit des Auferstandenen anbelangt, so scheint es das eine Mal, daß Jesus ein natürliches, leibliches Leben geführt habe, indem er vor den Jüngern aß und trank, bald schien er ein schon verklärtes Wesen zu haben, das über die Schranken des Raumes und der Zeit erhaben ist, indem er durch verschlossene Thüren kommt und ebenso plötzlich verschwindet. Diesen scheinbaren

Widerspruch versuchen Manche dadurch zu lösen, daß sie annehmen, die Verklärung des Leibes Christi sei allmälig geschehen. Andere, wie z. B. schon Origenes, Martensen, Schmidt halten dafür, daß Christi Leib während der 40 Tage nach seiner Auferstehung, als an der Grenze zweier Welten sich befindend, das Gepräge dieser und der zukünftigen Welt an sich getragen habe. Nach der allgemeineren Annahme jedoch wurde Jesus sogleich bei seiner Auferstehung verklärt. Die heilige Schrift lehrt, daß der auferstandene Leib durch Verwandlung aus dem begrabenen entstanden sei, also Identität des verklärten mit dem früher unverklärten Leib, weßhalb die Jünger ihn dann auch wieder als ihren Herrn und Meister erkannten. Ebenso sagt Jesus aufs bestimmteste, daß er nicht ein Geist sei, sondern Fleisch und Bein habe, so daß er betastet werden und Speise genießen konnte; sein verklärter Leib war also ein wirklicher Leib, der sein selbstständiges Leibesleben fortführte, weßhalb es heißt, daß seine Wundenmahle einst bei seiner Wiederkunft allen Geschlechtern der Erde werden sichtbar sein (Offenb. 1, 7). Der verklärte Leib trägt den Quell seines Seins und Bestehens rein in sich, nämlich in der ihn belebenden Seele, ist somit von der äußeren Natur unabhängig, besitzt die völlige Herrschaft über dieselbe, so daß er nicht von Raum und Zeit gebunden ist, und sein kann, wo er will. Dieser Herrschaft über die Natur ist die Erscheinung Christi unter seinen Jüngern zuzuschreiben, ebenso die Macht aus der noch unverklärten Natur Speise zu genießen und zu assimiliren, ohne daß er derselben bedurfte, da jenes Speisen nicht seinetwillen, sondern der Jünger willen geschah. Dieselbe Macht über die äußere Natur finden wir auch bei den Engeln, welche dem Abraham erschienen und bei ihm Speise genossen (1 Mos. 18, 8). Wie die äußere Natur dem verklärten Leib völlig unterthan ist, so bildet auch der verklärte Leib der Seele gegenüber keine fremde Macht mehr, sondern ist derselben ebenfalls völlig unterthan, wird als solcher ein geistlicher Leib, der ein geistlich vollendetes Leben besitzt, genannt (1 Cor. 15, 44. 45), und ist somit unsterblich. Diese Herrschaft über den Leib erlangte die Seele Christi im Moment der Auferstehung, indem der Vater ihr die Kraft der Verklärung verlieh, d. h. die absolute Herrschaft über ihren Leib und sie sich sofort derselben bemächtigte, ihn belebte und verklärte. Darum heißt

es beides, daß der Vater Jesum auferweckte (Apg. 2, 24; 13, 30; Röm. 1, 4; 6, 4; Eph. 1, 19. 20; 2 Cor. 13, 4; 1 Petr. 3, 18), in Rücksicht der Verleihung dieser Kraft, und sagte Jesus, daß er sein Leben wieder zu sich nehmen und den Tempel seines Leibes wieder aufbauen werde nach seiner Kreuzigung (Joh. 2, 19; 10, 17. 18).

Die Auferweckung Christi enthält den thatsächlichen Beweis, daß Gott mit ihm war und sein Opfer als vollgültige Sühne für die Sünden der Welt angenommen hat (Röm. 4, 25), und in der Auferstehung ist uns der Beweis für die Vollendung der Erlösung gegeben (Joh. 2, 19; 10, 17), indem durch dieselbe dem Tode die Macht und der Hölle der Sieg genommen ist (1 Cor. 15, 55. 56). Der Todesüberwinder kann nur der Lebensfürst, und nur dieser, welcher das Leben wiedergebracht, kann unser Seligmacher sein (Apg. 3, 15; 4, 12). Ohne daß Christus in uns lebte und regierte, bestände auch keine Lebenseinheit zwischen ihm und uns, und die Sühne hätte dann keinen reellen Werth für uns; um aber in uns zu leben, muß sich Christus zu uns, den Lebensbedürftigen als der Lebenspendendc verhalten und daher vor Allem selbst von den Todten auferstanden sein. So bildet die Auferstehung den Centralpunkt für sein königliches Amt, und hat dieselbe als Grundlage seiner königlichen Lebensherrschaft für unsere Rechtfertigung und Erlösung eine ebenso große Bedeutung wie sein Tod. Die Auferstehung Christi ist ein Fundamentalartikel unseres christlichen Glaubens, weil sie selbst ein Theil unseres Erlösungswerkes ausmacht. Die Leugnung derselben ist daher nicht Leugnung einer einzelnen Thatsache, sondern unserer thatsächlichen Erlösung überhaupt. „Wem das Kreuz nicht nur Ornament oder Wappenzeichen, sondern ein Holz der Schmach und des Fluches, ein Zeichen des Verbrechertodes geworden ist, durch welches ihm aufgeht, was dem alten Menschen gebührt, der findet in Christo dem Gekreuzigten sein Leben, der erkennt aber auch, daß sein Tod niemals der Erlösungstod sein könnte, wenn er nur der Gekreuzigte und nicht auch der Auferstandene wäre; wenn er nicht derjenige wäre, welcher todt war, und siehe, er ist lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit." (Riggenbach, Leben Jesu). „Die Auferstehung hat eine Umgestaltung in der Stimmung des Menschengeschlechtes hervorgerufen, wie sie noch

kein sterblicher Mund würdig zu feiern vermocht hat." Sie hat das Jenseits zur lichten Heimath gemacht, das Diesseits seiner dunkeln Räthsel entledigt und es mit den Gotteskräften heiligen Lebensmuthes erfüllt. Sie steht als die göttliche Versiegelung alles dessen da, was unserm irdischen Dasein allein einen wahrhaft idealen ewigen Werth verleiht. „Sie kehrt bei uns an in unsern Arbeiten, unsern Erdenmühen und Erdenkämpfen, und ihre Predigt lautet: ‚Seid ihr nun mit Christo auferstanden, so suchet was droben ist, da Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes.' Sie schwebt den brechenden Augen der im Herrn Entschlafenen vor und hält ihnen des Herrn Wort hin: ‚Ich lebe und ihr sollet auch leben!' Sie wandert mit den Trauernden hinter den Särgen einher und redet tröstend zu ihnen: ‚Es wird gesäet in Verwesung, auferwecket in Unverweslichkeit; es wird gesäet in Schwachheit, auferwecket in Kraft und Herrlichkeit'." (Güder's, Auferst. Christi). Die Auferstehung ist der Anfang der letzten Dinge (1 Petr. 1, 20); in ihr ist die endliche Erneuerung und Verklärung des Menschengeschlechtes, durch welche die menschliche Natur zum reinen Organ des Heiligen Geistes wird, nicht nur vorbildlich geoffenbart, sondern sie ist auch das Siegeszeichen und die sichere Bürgschaft für die selige Zukunft der Kirche.

§ 73. Die Himmelfahrt Christi.

Nachdem Christus aus Liebe getrieben den Thron der Herrlichkeit verlassen und auf Erden das vom Vater ihm aufgetragene Werk vollendet hatte, so fährt der Auferstandene seine Jünger segnend und ihnen die Fülle des Heils verheißend, als der vollendete Erlöser und Seligmacher wieder gen Himmel, wo er zur Rechten des Vaters in der Herrlichkeit, die er vor Grundlegung der Welt besaß, thront, bis er wiederkommen wird in den Wolken des Himmels. Die Himmelfahrt Christi ist der Abschluß der Auferstehung und der vollkommene Ausdruck seiner Erhöhung.

Derjenige, welcher noch bei seinem Wandel auf Erden seine Zuhörer auf die Zeit verwies, wo sie des Menschen Sohn sehen würden dahin auffahren, da er zuvor war (Joh. 6, 62), und zu seinen Jüngern gesprochen: „ich fahre auf zu meinem Vater und

eurem Vater (Joh. 20, 17), und „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18): Derselbe ward der alttestamentlichen Verheißung (Ps. 47, 6), und seinem eignen Worte gemäß zusehends aufgehoben gen Himmel, von einer Wolke den Augen seiner Jünger entrückt (Marc. 16, 19; Luc. 24, 50. 51; Apg. 1, 4—12), und sitzet zur Rechten Gottes (Ps. 110, 1; Matth. 22, 44; Apg. 2, 34; Ebr. 1, 13; 10, 12; Matth. 26, 64; Marc. 14, 62; Röm. 8, 34; Ebr. 8, 1; Col. 3, 1). Die Thatsache der Himmelfahrt liegt in derjenigen der Auferstehung begründet; denn der, welcher aufgefahren ist über alle Himmel, auf daß er Alles erfüllete (Eph. 4, 10), dem die Engel und die Gewalten und die Kräfte unterthan sind (1 Petr. 3, 22), der die Mitregentschaft mit Gott angetreten (1 Cor. 15, 25; Ebr. 1, 13. 14), durch dessen Hand alles Vornehmen Gottes nun fortgeht (Jes. 53, 10), und der daher Alle selig machen kann aufs völligste (Ebr. 7, 25; 1 Petr. 3, 22): ist kein Anderer als der Auferstandene, der Lebensfürst, welcher dem Tode die Macht und der Hölle den Sieg genommen hat. Die Erde ist nun durch unsern Mittler an die überirdische Schöpfung geknüpft. „Als der Auferstandene und gen Himmelfahrende erscheint er als der, welcher der Menschennatur in ihrer ganzen Integrität aus all ihrem geistigen und leiblichen Bann heraus das Leben der Freiheit in göttlicher Kraft bis zur ganzen Höhe ihrer Lichtes-Bestimmung vermittelt.“ (Joh. 5, 21; 11, 25; 1 Cor. 15, 20. 22. 23; 2 Tim. 1, 10).

Unter dem Himmel können wir uns weder das Raumlose, noch einen Ort nach unserer sinnlichen Vorstellung denken, wohl aber eine bestimmte Sphäre, wo das geschaffene Leben vollkommen von Gott erfüllt ist, wo das Stückwerk zur Vollkommenheit geworden und Gott Alles im Allem ist [1]. So ist Christus nicht aus dem Raum in die Unräumlichkeit, sondern vom Raum in den Raum (de loco in locum) gegangen.

---

[1] Das hebräische Wort für Himmel שָׁמַיִם bezeichnet mit seiner Mehrzahlform eine Mehrzahl von einander übergeordneten Schöpfungssphären. Die Welt der Fixsterne und Engel wird nämlich ‚Himmel‘ genannt (Richt. 5, 20), zum Unterschied von der Welt der Planeten und Menschen, der Welt des Veränderlichen.

Das Sitzen zur Rechten des Vaters (Eph. 1, 20 = Apg. 7, 55) ist bildlicher Ausdruck für den Stand der himmlischen Herrlichkeit, zu welcher nicht nach lutherischer Auffassung (Form. Conc.) nur die menschliche Natur, sondern die Person Christi, der Gottmensch erhöht wurde, indem ihm vom Vater die höchste Macht und Ehre übertragen wurde (Wendel. I, 18). Die Herrschaft, welche der ewige Sohn Gottes als der erhöhte Menschensohn ausübt, erstreckt sich nicht allein über die Kirche, sondern über alle Kreatur, indem er mit seiner weltvollendenden Macht alle Kreise der Schöpfung durchdringt. Seine Thätigkeit besteht im Verhältniß zum Vater in seiner Fürbitte für die Welt, d. h. als Mittler und Versöhner stellt er immerdar dem Vater das Menschengeschlecht als ein mit Gott versöhntes dar, um Mittheilung seiner Güter sowohl, als um Abwendung des Zornes und Vergebung der Sünden zu erwirken (Joh. 14, 16; Röm. 8, 34); im Verhältniß zur Welt besteht dieselbe in seiner fortgehenden Aufrichtung seines Reiches und in seiner Wiederkunft zum Gericht.

Im Widerspruch zum apostolischen Zeugniß von der Himmelfahrt Christi lehrte Ammon, Wegscheider u. A. daß dieselbe von Marcus und Lucas einer Tradition entlehnt sei. Ebenso unbiblisch ist die Meinung der Socinianer, daß Christus vor Antritt seines Lehramtes zum ersten und nach seiner Auferstehung zum zweiten Mal in den Himmel gefahren sei, also eine doppelte Himmelfahrt gefeiert habe. Man berief sich hiebei auf Joh. 3, 13; 6, 62, doch enthält die Stelle offenbar nichts anderes als iene Erklärung von dem übernatürlichen Kommen Jesu in die Welt be seiner Menschwerdung und eine Vorausverkündigung seiner Himmelfahrt nach der Auferstehung, beides zum Beweis seiner Gottheit.

Die Lehre von dem Sitzen zur Rechten des Vaters wurde in der Ubiquitätslehre der lutherischen Kirche entwickelt und als eine Alles durchdringende Gegenwart gelehrt, nach dieser Auffassung ist Christus seiner menschlichen Natur nach im Himmel und auf Erden gegenwärtig. Martensen macht über diese lutherische Anschauung von einer unmittelbaren persönlichen und leiblichen Gegenwart Christi folgende treffende Bemerkung: „Wollen wir die Vorstellung von einer so unbeschränkten Christusgegenwart im Himmel und auf Erden festhalten und durchführen,

so können wir nicht umhin, die Individualität Christi zu verflüchtigen; denn selbst eine verklärte Individualität, selbst ein geistiger Leib läßt sich nicht ohne Begrenzung denken — und der Irrthum steht vor der Thür, der sich so oft bei Mystikern und Theosophen gezeigt hat, und welcher den persönlichen Christus in ein allgemeines Leben der Gottheit auflöst. . . ." (Christl. Dogm. pp. 303. 304). Die reformirte Kirche lehrt eine geistige Christusgegenwart, welche sich im Reiche der vernünftigen Kreatur durch die Wirkungen seines Geistes auf die Seelen, und im Reich der übrigen Kreatur als seine von der Allmacht getragenen Herrschaft offenbart. „Er ist nicht nur zum Haupt der Kirche, sondern auch zum König und Herrscher Himmels und der Erde gesetzt, damit er mit dem Vater alle Dinge im Himmel und auf Erden regiere" (Bucan.).

Nach dem Weltgericht wird der jetzt noch bestehende Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben, auch die Erde wird alsdann zu einer vollkommenen Offenbarungssphäre Gottes und so ein Reich der Herrlichkeit sein.

Die Darstellung der Heilsbegründung führt uns gleichsam von selbst zu derjenigen von der Heilsaneignung, und die Betrachtung der Verklärung Gottes als des Erlösers leitet uns zu derjenigen der Verklärung Gottes als des Vollenders.

III. Haupttheil.

Lehre von Gott dem Vollender des Heils und des Menschen Seligkeit.

Nach der Darstellung des Heilswerkes Christi handelt es sich die Wirkung desselben, d. h. seine thatsächliche Verwirklichung in und an der Menschheit kennen zu lernen; durch Christum und sein Werk ist der Schuldbann abgethan und die Begründung eines neuen Lebens gegeben, durch welches der ewige Liebesplan Gottes mit der Menschheit erfüllt wird und der Mensch seine ewige, uranfängliche Bestimmung erreicht. Es umfaßt daher der dritte

Hauptttheil die diesseitige und jenseitige Heilsvollendung innerhalb der Menschheit und zerfällt in die beiden Hauptabschnitte der Heilslehre (Soteriologie) und der Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie).

---

1. Abschnitt.

§ 74. Die Heilslehre oder Soteriologie.

Im Unterschied von dem durch Christum uns erworbenen und bereiteten Heil, wie es in der Lehre von der Person und dem Werk Christi (Christologie) dargestellt ist, verstehen wir unter der Heilslehre oder der Soteriologie im engeren Sinne die Frucht des Werkes Christi, wie sie einerseits dem Menschen von Seiten Gottes objectiv angeboten und mitgetheilt, und anderseits von Seiten des Menschen subjectiv angeeignet wird und ihm zu gut kommt, in der diesseitigen Heilsvollendung.

Ein Anderes ist die Erwerbung des Heils und ein Anderes ist die Ertheilung desselben an den Einzelnen; ein Anderes ist das zubereitete Heil (Matth. 22, 4) und ein Anderes ist das angeeignete (2 Cor. 4, 1; Ebr. 6, 4). Wie nun das objective Heil zum subjectiven, die objective Heilsthatsache zur subjectiven Heilserfahrung wird, darüber soll uns die Soteriologie Aufschluß geben. Dieses Werk der Heilsverwirklichung trägt durch die geheimnißvolle Verbindung der göttlichen und menschlichen Thätigkeit, welche bei demselben stattfindet einen gottmenschlichen Charakter. Ist das Heilswerk im Menschen seinem Ursprung, Fortgang und seiner Vollendung nach wesentlich Frucht göttlicher Wirksamkeit, so schließt dasselbe doch die menschliche Wirksamkeit insofern nicht aus, als die dabei stattfindende Umwandlung nach dem höheren Gesetz der Freiheit und des geistlichen Lebens vor sich geht, und nur auf dem Wege freier Selbstbestimmung zu Stande kommt, indem der Mensch vermöge des göttlichen Beistandes befähigt ist, alle Bedingungen zur Annahme des Heils zu erfüllen.

In der alten Dogmatik findet man noch wenig systematische Anordnung in der Heilslehre; das Hauptinteresse lag in der

Hervorhebung der Begriffe von Glauben und der Rechtfertigung. So handelte Chemnitz nur von der Rechtfertigung, wobei nebenher auch die Lehre vom Glauben behandelt wird. Ein wesentlicher Fortschritt zur systematischen Behandlung der Heilslehre geschah durch Calov, indem er die Begriffe der Berufung und Bekehrung unter dem allgemeinen Begriff der Heilsordnung zusammenfaßt. Quenstedt betont hierbei ausschließlicher die objective göttliche Activität und faßt Alles unter der Wirkung der Gnade des Heiligen Geistes zusammen. Unter den Neueren lassen Manche die Gnadenmittel der Gnadenordnung vorausgehen, so z. B. Knapp, Plitt, Reiff u. A., die meisten jedoch behandeln dieselben erst in der Lehre von der Kirche. Obwohl die Gnadenmittel den Zweck der Heilsvermittlung haben und sich insofern eng an das objective Heilswerk anschließen, so stehen sie doch jener Gabe und Gnade gegenüber, ohne welche die Mittel wirkungslos und die subjective Heilsaneignung unmöglich wäre, in einem Verhältniß der Abhängigkeit; außerdem schließt der Begriff der christlichen Kirche denjenigen der Gnadenmittel in sich, indem sich jene ohne diese nicht denken läßt. Wir betrachten demnach zuerst die Gabe und Gnade Gottes, welche es dem Menschen ermöglicht das in Christo bereitete Heil sich anzueignen; hernach fragen wir nach den Bedingungen, welche der Mensch zur Heilsaneignung zu erfüllen hat, und endlich betrachten wir das Resultat, das aus derselben hervorgeht.

§ 75. Die Gnadenwirkungen Gottes am Menschen zur Heilsaneignung.

Die Frage ob der Mensch aus eigner Kraft das Heil sich anzueignen vermöge, wird von den Pelagianern bejahend beantwortet, während die Semipelagianer dem Menschen die Kraft zuschreiben, daß er seine Bekehrung zwar anfangen, aber nicht vollenden könne ohne den Beistand des Heiligen Geistes, und die sogenannten Synergisten lehren, daß der Mensch seine Bekehrung weder aus eigner Kraft anzufangen, noch zu vollenden, jedoch die bessernde Gnade anzunehmen und zu seiner Besserung, sowie zu deren Erhaltung durch seine Kraft mitzuwirken vermöge.

Aus der Anthropologie § 53, 1 ersahen wir, daß die Erkennt-

niß des natürlichen Menschen verblendet und verfinstert, daß sein Wille verderbt und von Gott abgewendet, daß seine Neigungen und Triebe fleischlich und selbstisch und sein Gewissen geschwächt ist. Bei dieser organischen Verderbtheit vermag der Mensch aus eigner Kraft kein von Sünden unbeflecktes Leben zu führen, seinem Richter gegenüber ist er schuldig und absolut verdienstlos. Soll es dennoch beim gefallenen Menschen zu einem neuen Leben kommen, so muß ihm dasselbe von oben ganz geschenkt werden. „Es bedarf hiezu gleichsam sich verjüngender Liebesthaten Gottes, des gegenwärtigen Liebesblickes und Grußes von Oben" (Dorner). Das ganze Werk von seinem ersten Anfang bis zu seiner Vollendung ist reine Gnade (Joh. 1, 16; Apg. 15, 11; Röm. 3, 24; 1 Cor. 15, 10; Eph. 2, 5; Tit. 3, 5; 1 Petr. 1, 13). Der erste Grad von Heilserkenntniß und von Heilsverlangen, sowie die volle Erkenntniß der seligmachenden Wahrheit und der richtige Gebrauch der uns dargereichten Gnadenmittel: Alles dieses ist ein Werk der Gnade. Man kann daher mit Recht gegen die Pelagianer und Semipelagianer behaupten, daß der Mensch seine Bekehrung weder ganz, noch halb durch seine eigenen Kräfte bewirken könne, noch daß er nach synergistischer Auffassung solche Kräfte besitze, welche gleichsam der Gnade beigeordnet und mit ihr vereint das Gnadenwerk vollbringen können. Der Mensch ist, obwohl verdorben, doch nicht absolut verderbt und darum noch erlösungsfähig; er besitzt Fähigkeiten zur Erneuerung und Wiederherstellung, doch sind diese nicht des gefallenen Menschen eigene, sondern durch die Gnade geschenkte Fähigkeiten und werden nur durch den Beistand der Gnade zu mitwirkenden Kräften, vermöge welcher er zu Jesu kommen und an Gott glauben kann.

In Uebereinstimmung mit dem Protestantismus lehrt auch die Methodistenkirche im Bewußtsein des tiefen Sündenverderbens der Nachkommen Adams, daß des Menschen Zustand seit dem Fall so beschaffen sei, daß er aus bloßer Naturkraft und vermittelst seiner eignen Werke sich nicht zum Glauben und zur Anrufung Gottes kehren und tüchtig machen könne, daß wir deßhalb keine guten Werke thun können, es sei denn die Gnade Gottes in Christo komme uns zuvor und wirke den guten Willen und fahre fort uns zu unterstützen. (Glaubensart. VIII. Vom freien Willen).

Die Wege, auf denen das neue Leben in den Menschen

gelangt, sind seinem Wesen und gegenwärtigen Zustand angemessen. Die Mittel, wodurch die Anbahnung und Verwirklichung des Heils im Menschen geschieht fassen Alles das in sich, wodurch der Zug des Vaters zum Sohne, und des Sohnes zum Vater geschieht (Joh. 6, 44. 65); als Lebensführungen, die Gott mit einem Jedem geht, sind sie allgemeiner, und als Einfluß des Evangelii und einer christlichen Erziehung sind sie besonderer Art. Subject aller Gnadenwirkungen aber ist nach der Lehre der heiligen Schrift der Heilige Geist, dessen Wirkung im Verhältniß zu den besonderen Gnadenmitteln eine unmittelbare und eine mittelbare ist.

§ 76. Die Gabe und die Wirkung des Heiligen Geistes.

Christus hat nicht nur sein Erlösungswerk für die Welt vollbracht, sondern auch durch sein Verdienst uns die Gabe des h. Geistes erworben, durch welchen das Werk der Erlösung in uns vermittelt wird in der Erneurung und Beseligung unseres Wesens und unseres Lebens. So ist der Heilige Geist das Prinzip alles neuen Lebens und aller Heilserfahrung.

1. Die Gabe des Heiligen Geistes. Im besonderen Sinne versteht man unter der Gabe des Heiligen Geistes den Geist der Kindschaft, welcher dem Glauben an Jesum verheißen ist; hier aber bezeichnen wir damit im allgemeinen Sinne die Geistesmittheilung, wie der Heilige Geist durch Christi Verdienst insofern die Gabe Aller geworden, daß er nach dem Wort der Verheißung über Alles Fleisch ausgegossen ist. Der Heilige Geist war zwar schon im alten Bunde thätig, doch sollte das prophetische Wort Joels erst dann erfüllt werden, wenn der neutestamentliche Mittler als ewiger Hoherpriester zur Rechten Gottes erhöht ist, und der Geist vom Vater und vom Sohn ausgehend es von dem vollendeten Werk Christi nehmen kann, was er der Welt verkündigt. Dieser Geist hat sich selbst der Heilige Geist genannt und unterscheidet sich von allen natürlichen Geistern als das neuschaffende und verklärende Prinzip. Wie er im Anfang über den Wassern schwebte, so ist er nun, nachdem Christus geoffenbaret ist, als universelle Macht über die Welt ausgebreitet, die Seelen aus dem Sündenschlaf zu wecken und ihnen das neue Leben aus Christo mitzutheilen.

Der Heilige Geist will ein Reich geheiligter, seliger Individuen schaffen, indem er den Menschen zu einem Abbild derjenigen Vollkommenheit umbilden will, welche Christus von Natur besitzt; durch seine Inwohnung soll eine lebendige, bleibende Gemeinschaft mit Christo in Gott hergestellt werden. Ist auch der Heilige Geist noch nicht als Geist der Kindschaft persönlicher Besitz Aller geworden, so ist er doch als das Prinzip eines neuen Lebens nach dem Wort der Verheißung der Welt in neutestamentlicher Fülle geschenkt (Apg. 2, 16—22. 33). Diese grundlegende, universelle Bedeutung der Pfingstgabe spricht auch der Apostel Paulus dadurch aus, daß er die Sendung des Geistes mit der Sendung des Sohnes in eine Parallelle stellt (Gal. 4, 6); auch ist diese Bedeutung des Heiligen Geistes in der Versöhnung Christi enthalten, denn wenn durch diese die Welt mit Gott versöhnt wurde (2 Cor. 5, 19), so muß auch der Geist, welcher Christum als den Versöhner der Welt verklären soll, eine universelle Wirksamkeit ausüben.

2. Diese Wirksamkeit des Heiligen Geistes besteht darin, daß Gott durch denselben auch mit dem gefallenen Menschen einen gewissen Verkehr unterhält, um ihn für das Heil in Christo und für dessen Aneignung empfänglich und geschickt zu machen und ihm das neue Leben aus Gott mitzutheilen.

a. Die unmittelbare Wirksamkeit erstreckt sich über alle Menschenseelen und findet ihren Ausdruck in der vorlaufenden Gnade, d. h. in der zur Heilsaneignung vorbereitenden Gnade.

Die Symbole der lutherischen Kirche lehren, daß die Gnade schlechterdings gebunden sei an das Wort und Sacrament, während die reformirten Bekenntnisse keine solche ausdrücklichen Bestimmungen enthalten und somit eine unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes nicht ausschließen. So sagt Zwingli, daß der Geist mit seiner Gnade vorbereitend wirksam sei, ehe noch das Sacrament dargeboten werde, „diese dienen zwar zum allgemeinen Zeugniß der Gnade, doch wohnt die letztere als zuvorkommende Gnade jedem Einzelnen schon zuvor bei.“ (Zwingli's Glaubensbekenntniß). Ebenso Calvin: „Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Heiligen Geist und den Sakramenten. Das Herz zu bewegen und zu rühren, den Verstand zu erleuchten und das Gewissen fest und ruhig zu machen, das ist in der That nur als das Werk des

Geistes zu betrachten und von ihm herzuleiten und das Lob gebührt ihm allein. Gott bedient sich der Sacramente als Werkzeuge des zweiten Ranges und gebraucht sie, wie es ihm beliebt, jedoch so, daß die Wirksamkeit des Geistes dadurch nicht beschränkt wird. (Genfer Katechismus). Die Vermittlung der Gnadenwirkung durch Wort und Sacrament schließt das Bedürfniß eines unmittelbaren Werkes Gottes am menschlichen Herzen nicht aus, und die Erfahrung bestätigt es, daß der Heilige Geist auch unabhängig von den Gnadenmitteln wirkt. Zeugniß hievon sind nicht nur der Kämmerer und Cornelius, sondern auch heute noch kommen solche Erscheinungen in der Heidenwelt vor, da Heiden vom Geist Gottes getrieben aus weiter Ferne kommen die Predigt des Evangeliums aufzusuchen und anzuhören. „Wenn alle Erkenntniß von Recht und Unrecht, aller gnadenreiche Einfluß des Heiligen Geistes von den Heiden hinweggenommen worden wäre, wegen der Sünde ihrer Väter, dann könnten sie fürderhin nicht mehr als verantwortliche Geschöpfe betrachtet werden; da sie alsdann weder unter der Gnade, noch unter dem Gesetz ständen. Da es aber ausdrückliche Lehre der heiligen Schrift ist, daß alle Welt einst von Gott gerichtet werden wird, so müssen alle Menschen verantwortlich sein und dem zufolge muß von Seiten Gottes ein gnadenreiches Walten und noch ein Rest seines Gesetzes unter den Heiden vorhanden sein." (Watson's Inst.) Die Erfüllung der Verheißung, daß der Heilige Geist über alles Fleisch ausgegossen ist und das Bewußtsein, daß die Einwirkungen des Heiligen Geistes an den Herzen der Menschen der Arbeit der Diener Christi vorausgeht, war von jeher ein großer Trost und ein fester Grund zu freudiger Glaubensarbeit im Weinberge des Herrn.

Ein außerordentlicher, unmittelbarer Beistand Gottes zur Erneuerung des Wesens und Lebens durch die Einwirkungen des Heiligen Geistes muß der Vernunft in Betracht des angebornen menschlichen Verderbens und der erschwerenden Umstände einer gestörten Weltordnung sehr wünschenswerth erscheinen; auch kann die Möglichkeit solcher unmittelbaren Einwirkungen Gottes auf die menschliche Seele nicht mit Vernunftgründen widerlegt werden. Wie Gott mit der sinnlichen Welt, so muß er auch mit der sittlichen Welt in Verbindung stehen und auf sie einwirken, wosonst es keine

moralische Weltordnung gäbe. Diese Einwirkung Gottes zu unserer Besserung ist obwohl übernatürlich, doch nicht widernatürlich, weil sie Wirkung des Heiligen Geistes auf unsern eigenen Geist ist. „Es ist undenkbar, daß Gott nicht das ewige Wohl aller Wesen wolle, welche er sich verwandt erschaffen hat, daher müssen wir auch glauben, daß sein Geist auch an den Herzen aller Menschen ohne Ausnahme wirke, um sie zu erleuchten, zu heiligen und zu beseligen" (Hahn). Aehnlich sprechen sich Knapp und Nitzsch, Reiff u. A. aus. Man hat zwar dagegen eingewandt, daß man durch eine solche Lehre der Schwärmerei Vorschub leiste; die wirkliche Geisteswirkung läßt sich aber von schwärmerischer Einbildung des eigenen Geistes dadurch deutlich unterscheiden, daß jene Erleuchtung, diese dagegen Verwirrung des Geistes bewirkt.

Die unmittelbare Einwirkung des Heiligen Geistes auf das Innere des Menschen ist nicht nur in der Erfahrung, sondern auch im klaren Schriftzeugniß begründet. Jenes Wort Christi, das er zu Nikodemus sprach: ‚Der Wind bläset, wo er will,' fand seine volle Bestätigung am Pfingstfest und in der Pfingstpredigt Petri, da er das Pfingstwunder als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung von der Ausgießung des Heiligen Geistes über alles Fleisch erklärte. Unter dem Ausdruck ‚alles Fleisch' sind ohne Zweifel auch die Heiden, d. h. Solche verstanden, zu denen das Wort Gottes noch nicht gedrungen ist. Wenn es von der Purpurkrämerin Lydia heißt: ‚der Herr that ihr das Herz auf, daß sie Acht darauf hatte, was von Paulo geredet war' (Apg. 16, 14), so geschah dieses ohne Zweifel durch den Einfluß des Heiligen Geistes, welcher der Predigt Pauli vorausging, so daß diese dann in Folge jener Wirkung Eingang fand. Vom Kämmerer verlangte Philippus, daß er von ganzem Herzen glaube, ehe er ihn taufte, so war die Wirkung des Heiligen Geistes zum Glauben der Taufe vorausgegangen (Apg 8, 37). Einen weiteren Beweis für die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes werden wir in den Stellen finden, welche von der vorlaufenden Gnade handeln, indem diese als allgemeine Gnade von der universellen Wirksamkeit des Heiligen Geistes abhängig ist.

b. Die mittelbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes geschieht zunächst durch den Unterricht des Wortes, dann durch die

übrigen nach dem Sinn und Geist des Wortes Gottes verordneten Gnadenmittel. Wird durch die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes der Weg zur Heilsaneignung angebahnt, so bezweckt die mittelbare die volle Heilsverwirklichung. Diese Thätigkeit ist nach dem Wort Christi (Joh. 16, 8—15): 1. Eine die Welt strafende, er straft sie um der Sünde willen, daß sie nicht an Jesum glauben. Dieser Unglaube wird der Welt deßwegen zur Sünde angerechnet, weil in Christo die vollkommene Wahrheit erschienen, und vor aller Welt bestätigt ist. Er straft sie wegen der Gerechtigkeit, weil sie ihn nicht ehrten und nicht liebten, obwohl er als der Gerechte für die Gottlosen starb und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt wurde (Röm. 4, 25). Er straft sie wegen des Gerichtes, weil durch Jesu Tod und Auferstehung der Satan gerichtet ist und die Welt trotzdem fortfährt dem Fürsten dieser Welt zu dienen und in der Sünde zu beharren, statt über dieselbe im Glauben zu triumphiren. So überzeugt der Heilige Geist den Menschen nicht nur von der Sünde, sondern auch von seiner großen Schuld und Strafwürdigkeit. — 2. Die belehrende Wirksamkeit des Heiligen Geistes verheißt Jesus seinen Jüngern dadurch, daß er ihnen sagt, der Geist der Wahrheit werde sie in alle Wahrheit leiten, sie an alle seine Worte erinnern (Joh. 14, 26), dieselben ihnen auslegen und in ihnen lebendig machen, und werde ihnen was zukünftig ist, verkündigen (Joh. 16, 13). — 3. Doch ist er nicht nur ein Geist der Erinnerung, sondern auch der Verklärung (Joh. 16, 14), da er Christum vor unsern Glaubensblicken und in unserer Seele verklärt. Indem er unser Leben erneuert und heiligt, offenbart er sich zugleich als der Tröster, welcher uns vor Gott im Gebet vertritt, uns des Wohlgefallens Gottes versichert, den Glauben, der die Verheißung sich aneignet, und dadurch den wahren Frieden und die lebendige Hoffnung in uns wirkt und uns als Geist der Kindschaft uns unserer Annahme bei Gott gewiß macht (Joh. 16, 7—13; Apg. 4, 31; Röm. 5, 5; 8, 15. 16. 26; 1 Cor. 12, 3; 6, 11; 2 Cor. 1, 22; Gal. 4, 6; Ephes. 1, 17; 4, 30; 2 Tim. 3, 16). Hieher gehören ebenfalls alle Stellen, welche von einem geistlich Gesinnetsein, von einem Leben nach dem Geist, von einer Erneurung und Heiligung durch den Geist handeln (Röm. 8, 4; Gal. 5, 25; Tit. 3, 5). Paulus nennt ihn den Geist

der Kraft, der Liebe und der Zucht (2 Tim. 1, 7). Dieses Werk des Heiligen Geistes geschieht auf positive Weise in der Erneuerung und Verklärung (Röm. 8, 11. 30; 2 Cor. 5, 5), in negativer in der Ertödtung der Sünde (Gal. 5, 16; Röm. 8, 13). Dodwell beschreibt die grundlegende und vollendete Wirksamkeit des Heiligen Geistes sehr schön, wenn er sagt: „Er straft die Welt um die Sünde und wirkt innere Ueberzeugung von dem Uebel derselben und deren Gefahr. Er ist der Geist der Gnade und des Gebetes; das zerschlagene Herz, der sich hingebende Wille, jedes himmlische Verlangen und Sehnen ist von ihm. Er eilt dem Bußfertigen zu Hülfe und führt ihn zu Christo; indem er Glauben wirkt, bringt er die Gewißheit der Vergebung der Sünden und das Zeugniß der Kindschaft. Er hilft uns in unserer Schwachheit und bittet für uns; er flößt uns Trost und Frieden ein; er pflanzt und vervollkommnet in uns Alles, was rein, lieblich, ehrbar ist und was wohl lautet. Er wohnt in der Seele als in einem Tempel und nachdem er die Seele ohne Flecken und ohne Tadel zu Gott geführt, geheiliget und für den Himmel gereinigt hat, beendigt er sein glorreiches Werk, indem er die Leiber der Heiligen am letzten Tag zum unsterblichen Leben erweckt.“ (Watson's Inst., free grace).

Außer diesen gewöhnlichen Wirkungen des h. Geistes zum Heil der Seele wird ihm noch die Ertheilung besonderer Gaben, die Ausrüstung zum Dienst an der Gemeinde zugeschrieben, wie dieses schon im alten Bunde bei den Propheten, besonders aber im neuen Bunde am Pfingstfeste bei den Aposteln und Jüngern des Herrn geschah, sowie die Inspiration der h. Schreiber. (Apg. 2, 4; 1 Cor. 12, 4—12; Eph. 4, 3; 1 Petr. 1, 10. 11. 12; 2 Petr. 1, 21).

Die königliche Wirksamkeit Christi in seiner Kirche mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes offenbart sich somit in der Stiftung, Erhaltung und Vollendung der Kirche. Obwohl die außerordentliche Geisteswirkung im Pfingstwunder jener Periode eigenthümlich ist, so haben wir doch gerade darin das Unterpfand, daß der Herr seinen Geist zu jeder Zeit und an allen Orten in dem Maaße mittheilen will, wie es zum Heil der Welt und zur Förderung seines Reiches nothwendig ist. Eine reiche und anhaltende Geistesmittheilung soll für den Einzelnen, wie für die ganze Kirche der Gegenstand ernstlichen Gebetes und gläubigen Harrens sein.

§ 77. Die Wirkung des Heiligen Geistes als verschiedene Gnadenstufen, und deren Verhältniß zur menschlichen Willensfreiheit.

Betrachtet man die Wirkung des Heiligen Geistes im Verhältniß zum Entwicklungsgang des Gnadenwerkes, so wird man verschiedener Stufen des Geisteswirkens gewahr, welche zum menschlichen Verhalten in engster Beziehung stehen. Es offenbart sich dasselbe als vorlaufende oder bekehrende, als erneuernde oder wiedergebärende, als heiligende oder bewahrende und vollendende Gnade.

Die Wirkung des Heiligen Geistes ist keine unwiderstehliche, je nachdem der Mensch sich derselben hingiebt oder ihr widerstrebt, ist das Wirken des Geistes ein vermehrtes oder geschwächtes, und ist daher im Verhältniß zur menschlichen Freiheit betrachtet vorbereitende, alleinwirkende, und mitwirkenden Gnade. [1]

1. Die vorlaufende Gnade. Wie die Menschheit im Ganzen nnd Großen für das verheißene Heil in Christo, so muß auch der Einzelne für das von Christo bereitete Heil vorbereitet werden, indem in ihm eine Sehnsucht nach demselben und eine Empfänglichkeit für dasselbe bewirkt werden muß. Die Art und Weise wie der Herr den Verlornen nachgeht um sie für die Aufnahme in seine Gnadengemeinschaft vorzubereiten, ist eine nach der göttlichen Liebesweisheit sehr mannigfaltige. Die Mittel, welche sie anwendet, fassen Alles das in sich, wodurch der Zug des Vaters zum Sohne geschieht. Bei denen, welche außerhalb der christlichen Kirche leben, wirkt die vorlaufende Gnade durch die sogenannte natürliche Offenbarung: durch die Stimme der Natur, der Geschichte und des Gewissens; bei denen, welche unter dem Einfluß des Christenthums stehen, wirkt sie durch die positive Offenbarung in einem noch höheren Grade. Ebenso will der Herr den

---

[1] „Gnade heißt die göttliche Causalität des Heils (Heilsgnade zum Unterschied der allgemeinen Gnade, durch die uns auch die irdischen Güter zu Theil werden) erstlich im Gegensatz des Gesetzes, des Lohnes, des Verdienstes (Röm. 4, 4; 3, 24; Tit. 2, 11; 3, 7), zum Andern im Gegensatz der Natur und des eigenen Vermögens (1 Cor. 15, 10; Eph. 1, 7).“ (Nitzsch).

Lebensführungen, die er mit jedem Einzelnen in Freude und Leid, in Güte und Ernst geht, durch den Einfluß der vorlaufenden Gnade einen für das Heil zubereitenden Zweck geben. Ueber das Wesen der vorlaufenden Gnade, spricht sich Watson folgendermaßen aus, indem er sie als eine Frucht der ‚Rechtfertigung des Lebens' (Röm. 5, 18) darstellt: „Diese Rechtfertigung des Lebens besteht vor Allem in der vorlaufenden Gnade und in den Einwirkungen des Heiligen Geistes, wodurch so viel von dem geistigen Tod hinweggenommen wird, daß in den Menschen verschiedene Grade von religiösen Gefühlen erweckt und sie befähigt werden Gottes Angesicht zu suchen, seiner Stimme Gehör zu schenken und durch Anwendung der vorlaufenden Gnade Buße thun und an das Evangelium glauben zu können." (Inst., on original Sin). Watson versteht demnach unter der vorlaufenden Gnade alle Gnadenwirkungen, welche der Wiedergeburt vorausgehen, von den ersten Regungen an bis zum völligen Erwachen aus dem Sündenschlaf und dem ernstlichen, gläubigen Bitten um die verheißene Gnade.

2. Die Wirkungen der vorlaufenden Gnade erstrecken sich über unser Gewissen und Gefühl, über unsere Erkenntniß und unsern Willen.

a. „Das in das Herz des Menschen durch den Finger Gottes ursprünglich geschriebene Gesetz löschte der Mensch durch Uebertretung beinahe aus seinem Herzen aus; indem Gott sich mit dem Menschen wiederum durch seinen lieben Sohn versöhnte, schrieb er wiederum in einem gewissen Maaße das Gesetz in das Herz seines finstern, sündhaften Geschöpfes." (Wesley's Pred. Bd. I, XV). Durch ‚das Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen', vermag der Sünder sein Verhalten gegen das in ihm wohnende Gesetz zu beurtheilen, so daß sein Gewissen ein Mitwissen der Thaten und ihrer Beschaffenheit, ein Mitzeugen mit dem Gesetz über die Thaten ist (Röm. 2, 15). „Das Gewissen ist die Fähigkeit, wodurch wir auf einmal unserer eigenen Gedanken, Worte und Handlungen, ihres Werthes oder Unwerthes, oder ihres guten oder bösen Charakters bewußt werden, und ob sie Lob oder Tadel verdienen. Wer will läugnen, daß etwas von diesem bei jedem Menschen gefunden wird, der in diese Welt geboren ist? zeigt es sich nicht, sobald die Vernunft anfängt zu dämmern? Weiß da

nicht ein Jeder, daß ein Unterschied zwischen gut und böse ist, wie unvollkommen auch dieses Bewußtsein von Gutem und Bösem sein mag? Fühlen sich nicht Alle, welche dieses wissen, in ihrem eigenen Herzen verdammt, wenn sie irgend etwas, das dem entgegen ist, thun? wie im Gegentheil, wenn sie demgemäß handeln, sie die Billigung ihres eigenen Gewissens haben." (Ibid. Bd. II, XIX). „Ohne dieses Vermögen könnte sich der Mensch ebensowenig eine Vorstellung von Gott und moralischer Wahrheit bilden, als er sich ohne das leibliche Auge eine Vorstellung von der Farbe und Gestalt materieller Dinge machen kann." (Nast's Commentar, Matth. 6, 22. 23). Das Gewissen ist ein Nachhall jener Stimme Gottes im Paradies, vor welcher der gefallene Mensch floh (1 Mos. 3, 8); „es ist das Tribunal in der Brust des Menschen, den Sünder anzuklagen und den, der recht handelt, zu rechtfertigen." (Wesley a. O.). „Das Gewissen ist nicht bloß die höchste Instanz im Menschen, von der es für ihn keine Apellation mehr geben kann; es ist auch das Band, womit die Menschheit mit Gott zusammenhängt; es ist der einzige, auch nach dem Abfall von Gott, dem Menschen noch gelassene oder wiedergegebene Bote Gottes, daß wir eines göttlichen Geschlechtes sind." (Sailer, Handbuch der christlichen Moral). Dieses moralische Sehorgan ist an und für sich betrachtet ein natürliches, die Thätigkeit des Gewissens aber, wodurch der Mensch seines Verhältnisses zu Gott, seines Gegensatzes zu Gott, oder seiner Uebereinstimmung mit Gott recht bewußt wird, dieses ist Wirkung der vorlaufenden Gnade. Wir sehen zwar schon im Schamgefühl Adams ein erwachendes Gewissen, aber noch nicht ein solches Schuldbewußtsein, welches ihn bewogen hätte sich vor Gott zu verbergen; dieses geschah erst nachdem Adam Gottes Stimme hörte. Das Gewissen ist demnach nicht nur sittliches, sondern auch religiöses Bewußtsein und ist mit dem Gottesbewußtsein unzertrennlich verbunden; wo dieses gänzlich fehlte, wäre ein Gewissen überhaupt nicht denkbar.

Wenn Rothe das Gewissen als die wesentliche sittliche Thätigkeit selbst im Menschen bezeichnet, so kann man dasselbe allerdings in diesem absoluten Sinn als unbetrüglich und unbestechlich bezeichnen. In dieser reinen, normalen Form kommt aber das Gewissen im sündigen Zustand des Menschen nicht vor, wosonst

nach Joh. 18, 37 ein Jeder von der Stimme des Gewissens das angebotene Heil in Christo annähme. Vermag auch der Mensch den Bezeugungen Gottes im Gewissen sich nicht völlig zu entziehen, so kann er es doch dämpfen, schwächen und verfinstern (Matth. 6, 23), indem es dem Einfluß der übrigen Geistesthätigkeiten, besonders dem des Willens ausgesetzt ist. Soll das Gewissen zu einem die Sündenfinsterniß durchdringenden Lichtstrahl werden, so muß dem Menschen die Macht der Gnade zuvorkommen und das Gewissen stärken, daß es seine volle Wirkung haben kann; denn „das Gewissen ist nicht nur ein Wissen, sondern auch ein Bestehen im Gewußten," und dieses ist es nur dann, wenn es zu seiner vollen Anerkennung kommt.

b. Das von der vorlaufenden Gnade beeinflußte und gekräftigte Gewissen bezeugt dem Menschen die verlorengegangene Uebereinstimmung mit Gott und des jetzt bestehenden Trennungsverhältnisses, wodurch das Schuldbewußtsein und ein Unseligkeitsgefühl erzeugt wird, welches eine Vorstufe zum Heilsverlangen, und so die Anlage zu einem sittlich-religiösen, neuen Leben bildet. „Das ist die Plage aller Gewissen, wenn die Sünde kommt und beißet, daß sie fühlen, wie sie mit Gott übel daran sind, so haben sie keine Ruhe, laufen hin und her, suchen hier und da Hülfe, daß sie der Sünden los werden" (Luther's Werke von Walch XI).

c. Auch der Verstand des Menschen, dieses große geistige Licht, mit welchem Gott unsere Natur begabte ist sich nicht selbst überlassen. Nicht allein unser moralisches, sondern auch unser intellectuelles Sehorgan wird von dem geistigen Urlicht der Menschheit erleuchtet, so daß wir durch unsern Verstand die Fähigkeit besitzen die Wahrheit zu erkennen. Ebenso übt die natürliche und übernatürliche Offenbarung auf den Verstand des Menschen einen solchen Einfluß aus, daß Keiner durch bloßes Hinwegwenden sich der überzeugenden Macht der Wahrheit erwehren kann. „Wahr ist es, sobald wir zum Gebrauch unserer Vernunft kamen, erkannten wir Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit an den Werken, an der Schöpfung der Welt." (Wesley's Pred. Bd. II, XXIX). Aus diesem Grunde finden wir „die Spuren einiger Grundwahrheiten, wie z. B. vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes bei allen Nationen, so daß man in gewissem

Sinne zu jedem Menschenkinde sagen kann: ‚Es ist dir gesagt o Mensch, was dir gut ist und was der Herr von dir fordert‘. Mit dieser Wahrheit hat Gott einigermaßen einen Jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt.“ (Ibid., XXIII).

d. „Gott hat den Menschen erschaffen ohne seinen Willen, er macht ihn aber nicht selig ohne seinen Willen,“ sagt Augustin. Um selig werden zu können ist demnach von Seiten des Menschen sein eigenes Wollen absolut nöthig, denn eine Seligkeit ohne, oder gegen den Willen des Menschen ist ein Widerspruch in sich selbst. Demgemäß fordert die Schrift auf: ‚wählet, welchem ihr dienen wollt‘, und frägt wiederum: ‚warum wollt ihr sterben‘. Wird der Mensch für sein Leben und seine Seligkeit verantwortlich gemacht, dann muß er auch ein wirkliches Vermögen besitzen zwischen Gut und Bös, Segen und Fluch, Leben und Tod wählen und entscheiden zu können. „Es ist wahr, daß der natürliche Wille, außer den Wirkungen ver vorlaufenden Gnade, nur zum Bösen geneigt ist, aber die Frage ist, ob er also sich überlassen wurde. Dieses ist nur da der Fall, wo die Zeit der Prüfung vorüber ist, wie bei dem Satan und den Abgefallenen (welche die Sünde wider den Heiligen Geist begangen haben), und zwar deßhalb, weil sie ihren Willen so verdorben haben, daß er zum Guten total unfähig wurde. Der Mensch aber durch die Schuld eines Andern gefallen, befindet sich gegenwärtig noch in der Prüfungszeit und demnach in einem ganz verschiedenen Verhältniß. Wir läugnen daher, daß die Menschen in irgend keinem Fall ohne die Kraft Gutes zu wollen gelassen sind.“ (Watson's Institutes II, p. 438). Ebenso sagt Wesley: „Wir können nicht zugeben, daß der Mensch nur widerstehen und auf keine Weise Mitarbeiter Gottes sein könne, oder daß Gott unsere ganze Seligkeit schaffe, und zwar so, daß er des Menschen Mitwirkung ganz und gar davon ausschließe. Dies darf nicht behauptet werden, denn es kann nicht mit der Heiligen Schrift bewiesen werden.“ „Es ist auf eine übernatürliche Weise, durch das übernatürliche Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen, ein Theil des freien Willens in allen Menschen wieder hergestellt worden.“ Ueber das Wesens dieser durch die vorlaufende Gnade allen Menschen zukommende Freiheit sagt Watson: „Unsere

moralische Freiheit besteht offenbar in der vereinigten Kraft des Denkens und Beurtheilens, des Wählens und Handelns gemäß unseres Denkens und Beurtheilens." (Inst. vol. II, 442). „Wäre der Mensch unfähig Gutes oder Böses zu wollen," sagt Ad. Clark, „so wäre er auch unfähig, als vernünftiges Wesen seine Seligkeit zu schaffen. Des Menschen eigene Willenszustimmung und eigenes Mitwirken mit Gott sind wesentlich nothwendig, wenn er selig werden will." Gott giebt das Vermögen die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu wollen; dem Menschen liegt es aber ob von diesem Vermögen den richtigen Gebrauch zu machen durch seine freie Wahl und seinen persönlichen Willensentschluß für das Gute. Weder in diesem Vermögen, noch in dessen richtiger Anwendung liegt etwas Verdienstliches unserer eigenen Natur, denn jenes ist, wie schon bemerkt, eine Gnadengabe und dieses ist nicht anderes, als wenn Jemand seine Hand ausstreckt eine Wohlthat zu empfangen.

Wie die Gabe des Heiligen Geistes, so ist auch dessen Wirkung als vorlaufende Gnade eine universelle. Wesley's Grundton in der Lehre von der vorlaufenden Gnade war: ‚Frei in Allem und frei für Alle." In seiner Predigt über die freie Gnade (Röm. 8, 32) weist er mit den klarsten und stärksten Gründen nach, wie die calvinistische Beschränkung der vorlaufenden Gnade dem Wesen Gottes und demjenigen des Christenthums und dem gesammten Schriftzeugniß widerspricht. (Sermon, vol. I, LIV). In derjenigen über Phil. 2, 12. 13 sagt er: „Jeder Mensch hat ein größeres oder kleineres Maß von dieser Gnade, welche nicht auf den Ruf des Menschen wartet. Jeder hat früher oder später gute Regungen, obschon im Allgemeinen die Menschen sie ersticken, ehe sie tiefe Wurzel fassen, oder beträchtliche Früchte bringen können. Jeder hat ein gewisses Maß von dem Lichte, dessen Strahlen früher oder später mehr oder weniger einen Jeden erleuchten, der in diese Welt kommt, und ein Jeder, es sei denn, er sei Einer von der kleinen Anzahl, deren Gewissen versengt ist, wie mit einem heißen Eisen, ist mehr oder weniger beunruhigt, wenn er gegen das Licht seines eigenen Gewissens handelt." (Predigten, Band II, Predigt 53). Ueber die Stelle Röm. 2, 15 bemerkt er in seinen ‚Notes': „‚das Gesetz geschrieben in ihren Herzen' meint unstreitig das überlieferte Gesetz, dessen Billigkeit ihnen ihr Gewissen bezeugt

und der Ausdruck ‚von Natur‘ heißt genau gesprochen ‚vorlaufende Gnade‘. J. Fletscher, Wesley's Zeitgenosse und der hervorragendste Vertheidiger seiner Lehre, sagt in seiner Darstellung von drei verschiedenen Gnadendispensationen, nämlich der des Vaters, der des Sohnes und der des Heiligen Geistes, daß alle Heiden, Muhamedaner und überhaupt alle Nichtbekehrten unter der ersten stehen, und die Wirkungen der vorlaufenden Gnade in Selbstbezeugungen Gottes in der Natur, in der Weltregierung und im Gewissen verspürten. (Fletscher's Works vol. III, pp. 166—197). An einem andern Ort sagt er zum Beweis gegen die absolute Gnadenwahl, daß alle Menschen von Gott ein Talent erhalten haben, bis ihnen dasselbe von Gott weggenommen werde, weil sie es vergruben; daß alle Menschen wenigstens unter der Gnadendispensation des Vaters als des gnädigen und treuen Schöpfers stehen, daß alle Menschen von Christo, als dem Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, zu dem barmherzigen Schöpfer hingeleitet werden; während der Geist als die ‚heilsame Gnade allen Menschen erschienen, sie lehrt das gottlose Wesen zu verleugnen, und züchtig, gerecht und gottselig in dieser Welt zu leben‘. (Fletscher's Works, vol. II, p. 86; ebenso in vol. I, pp. 406. 407). In seinem ‚Essay on truth‘ beweist Fletscher, daß Gott jedem Menschen ohne Ausnahme so viel Gelegenheit und Kraft verleihe durch die freie Gnade, die über alle Menschen gekommen, daß er die der jeweiligen Gnadendispensation entsprechenden Heilswahrheiten glauben könne. (Ibid. pp. 582 ff.) Watson spricht sich ebenso bestimmt und ausführlich über die Allgemeinheit der vorlaufenden Gnade aus. „Es wird allgemein zugegeben, daß jede Kraft und Neigung zum Guten durch den Sündenfall verloren gegangen ist, daß alle Menschen ihrem natürlichen Wesen nach todt sind in Sünden und Uebertretungen, und daß nicht Einer aus sich selbst fähig ist etwas zu thun, was auf irgend eine Weise ihn erlösen könnte aus dem natürlichen Zustand. Da aber zugleich von allen Menschen verlangt wird, daß sie Solches thun sollen, was zu ihrer Erlösung diene, so muß man daraus nothwendigerweise schließen, daß ihnen Allen die Gnade mitgetheilt worden ist Solches thun zu können.“ An einer andern Stelle sagt er: „Mit dieser Lehre ist diejenige verbunden, nach welcher der Mensch die

Fähigkeit besitzt zu Christo zu kommen, wenn er will, auch wenn er nicht kommt; die Fähigkeit seine Wege zu betrachten und sich zum Herrn zu wenden, auch wenn er sie nicht betrachtet und sich nicht zum Herrn wendet; die Fähigkeit zu beten, auch wenn er nicht betet; die Fähigkeit und eine Kraft zu glauben, auch wenn er nicht glaubt: Alles Kräfte der Gnade und Resultate der Wirkungen des Heiligen Geistes im Herzen." „Das souveraine Walten Gottes, das der Calvinismus besonders betont, ist somit auch in Betreff der Heiden nicht so zu fassen, als ob irgend ein Theil des menschlichen Geschlechtes ohne jegliche Gnadenwirkung wäre, sondern nur dahin zu beschränken, daß wir als Christen den Heiden gegenüber mit einem viel reicheren Maß der Gnadenwirkungen und Gnadenmittel begabt sind, was aber den Ausschluß Jener vom Himmelreich nicht in sich schließt." (Inst. II, free grace).

Zu der Lehre von einer allgemeinen, vorlaufenden Gnade bekannten sich besonders seit Buddeus († 1728) Theologen der Uebergangsperiode. Ebenso Spangenberg, Reinhardt, Knapp, u. A. „Da Gott den Entschluß gefaßt alle Menschen zur Glückseligkeit zu führen, so verleiht er ihnen auch die dazu nöthige Hülfe, was durch die Gnade geschieht." (Reinhard, Dogmatik, 5. Aufl. p. 456). Aehnlich wie Watson drückt sich Weitbrecht in seiner ‚christlichen Glaubenslehre' (Bd. 2, 329 ff) aus: „Vorläufig sei hier nur bemerkt, daß sie (die vorlaufende Gnade) eine universelle sein muß, da alle Menschen für ihr sittliches Verhalten zur Verantwortung gezogen werden als Solche, die sich sittlich selbst bestimmt haben. Das Gute, das wir auch bei dem natürlichen Menschen finden, kann im Verhältniß zur Gnade nie indifferent oder von ihr unabhängig sein. Wenn der Heide der Vernunft und dem Gewissen folgt (Röm. 2, 14), oder wenn der Unbekehrte solche Werke thut, die ihn geschickt machen ans Licht zu kommen (Joh. 3, 14—21), so sind dieses unstreitig gute Werke, die wir jedoch nicht als von der Gnade unabhängige, sondern von der vorlaufenden Gnade gewirkte zu betrachten haben." Das innerliche Walten des Heiligen Geistes als vorlaufende Gnade wird auch von Reiff auf die ganze Menschheit bezogen, wenn er sagt: „Schon von Natur arbeitet es irgendwie in den Menschen, dem sich Gott nie völlig entzieht; seit der Ausgießung des Heiligen Geistes aber

kommt es besonders kräftig an die Menschheit (Christliche Glaubenslehre Bd. II, p. 244).

Wir bezeichneten diese Lehre im 1. Theil (Abschnitt 4, § 30) als eine die methodistische Theologie charakterisirende, da Wesley und seine Mitarbeiter stets mit dem größten Nachdruck verkündigten, daß die vorlaufende Gnade allen Menschen ohne Ausnahme zu Theil werde. Hiedurch unterscheidet sich die methodistische Auffassung sowohl von der calvinistischen, als auch von der lutherischen, indem nach der Prädestinationslehre die Ertheilung der vorlaufenden Gnade sich nur auf die Erwählten, und nach den lutherischen Bekenntnissen dieselbe nur auf die Getauften sich beschränkt und in der sogenannten Taufgnade enthalten ist.[1]

In der Lehre von der allgemeinen, vorlaufenden Gnade wird die Einseitigkeit des Pelagianismus und Augustinianismus vermieden, und sowohl das sittliche, als auch das religiöse Interesse gewahrt. Von dem Bewußtsein der Verdorbenheit und gänzlichen Hülflosigkeit des natürlichen Herzens ausgehend wird das sittlich Gute, wo immer es gefunden wird, nicht einem Ueberreste guter Kräfte des natürlichen Menschen zugeschrieben, noch wird dasselbe im vermeintlichen Interesse der Lehre von der natürlichen Verdorbenheit

---

[1] Siehe Augsb. Conf. Art. Von d. Taufe: „Sie (die Verheißung der Seligkeit) gilt aber nicht Jenen, welche außerhalb der Kirche Christi sind, wo man weder das Wort, noch die Sakramente findet, weil das Reich Christi nur mit dem Wort und den Sakramenten besteht." „Wenn solche Taufe vergeblich wäre, würde Niemand den Heiligen Geist empfangen!" Luther's Katech.: Die Taufe bringet „Gottes Gnade, den ganzen Christum und den Heiligen Geist mit seinen Gaben." „Wo Gott die Kindertaufe nicht annähme, würde er derer Keinem den Heiligen Geist, noch ein Stück davon geben." (Wo also keine Taufe, da ist keine Gnade des Heiligen Geistes und keine Seligkeit, denn sie wird als zur Seligkeit nothwendig bezeichnet). Conc. Form. II. Vom freien Willen. Gott macht zur rechten Erkenntniß und Glauben den Anfang durch seinen Geist in der Taufe. Nach der Augsb. Conf. Art. XX wird der Heilige Geist durch den Glauben gegeben, zuvor ist der Mensch ohne den Heiligen Geist und in des Teufels Gewalt, der die menschliche Natur zu viel Sünden treibt. Luther's gr. Katech.: „Denn vorhin, ehe wir dazu, zur christlichen Kirchen, kommen, sind wir gar des Teufels gewesen, als die von Gott und Christo nichts gewußt haben."

übersehen, geleugnet oder verkleinert, sondern dankbar anerkannt als eine Frucht der allgemeinen, vorlaufenden Gnade. Wie im Urzustand des Menschen, so wird in seinem gefallenen Zustand noch vielmehr alles Gute Gott zugeschrieben. Die neutestamentliche Gnadenfülle kommt hier zu ihrer vollen Anerkennung und der Herr ist dadurch in allen seinen Wegen als der Barmherzige und Gerechte gerechtfertigt.

Daß Gott zu allen Zeiten und an allen Menschen durch die vorlaufende Gnade wirkt, wird außer den schon angeführten Stellen und denjenigen, welche von der unmittelbaren und allgemeinen Wirkung des Heiligen Geistes handeln, noch in den Stellen der heiligen Schrift gelehrt, welche sich auf die natürliche Offenbarung beziehen (Ps. 19, 1; Apg. 14, 16. 17; 17, 24—29; Röm. 1, 19—21; 2, 14. 15); ferner wo alles sittlich Gute als Wirkung und Gabe Gottes dargestellt wird (2 Cor. 3, 5; Phil. 2, 13; Ephes. 2, 5. 6; Jak. 1, 17).

Als fortgesetzte Wirkung der vorlaufenden Gnade erscheint die erweckende und bekehrende. Im ersten Stadium wird der Mensch für die Heilsaneignung durch das Sündenbewußtsein und Unseligkeitsgefühl im Allgemeinen, im zweiten Stadium wird er zur Heilsaneignung im Besondern befähigt und ermächtigt. Widerstrebt der Mensch der vorlaufenden Gnade im ersten Stadium nicht, so führt ihn die vermehrte Wirkung derselben von der Sündenerkenntniß zum tiefen Schuldbewußtsein und aufrichtigen Sündenbekenntniß, vom Unseligkeitsgefühl zum ernsten Heilsverlangen, zum anhaltenden Suchen und endlichen Ergreifen des dargebotenen Heils. Der Schriftbeweis hiefür wird in der Lehre von der Buße und dem Glauben gegeben werden, vorläufig machen wir hier nur auf die Bekehrung des Zöllners, des Zachäus, der dreitausend am Pfingstfest und des Saulus aufmerksam.

Dieses zweite Stadium der vorlaufenden Gnade kann allerdings ohne die Verkündigung des Evangeliums nicht eintreten, daher die große Verpflichtung der christlichen Kirche zur Heidenmission.

2. Die erneuernde Gnade. Durch dieselbe wird dem Menschen das neue Leben mitgetheilt. Nachdem nämlich die Bedingungen zu demselben in den Wirkungen der vorlaufenden Gnade erfüllt sind, theilt sich dem Menschen die umwandelnde Gnade in

der Kraft des Heiligen Geistes mit, indem dieser bei der Rechtfertigung als der Geist der Wiedergeburt im Herzen Wohnung macht (Hes. 36, 26. 27; Joh, 3, 5. 8; Tit. 3, 5; 1 Petr. 1, 3). In Apg. 2, 38 verheißt Petrus der Buße und dem Glauben an Christum die Vergebung der Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes, d. h. die mit derselben verbundene umwandelnde, erneuernde Gnade, und in V. 41 heißt es, daß sie den Seelen zu Theil wurde, welche das Wort annahmen und sich taufen ließen, da das ‚Hinzugethanwerden' zu der Pfingstgemeinde ohne Zweifel nicht nur die äußerliche Aufnahme in die Gemeinde, sondern vor Allem ihre Aufnahme in die lebendige Gottesgemeinschaft, ihre Erneuerung, Wiedergeburt ausdrückt, wie es V. 42—47 beweisen.

3. Die heiligende Gnade ist die fortgesetzte Wirkung der erneuernden. Das neue Leben, welches durch diese gegeben wurde, wird durch jene bewahrt und gefördert; so daß im Menschen nicht nur ein neues Leben begonnen hat, sondern daß dasselbe vermöge der heiligenden Gnade wächst und bis zum höchsten Grad christlicher Vollkommenheit zunimmt (Röm. 5, 2. 16. 17; 6, 22. 23; 8, 1. 2; 15, 13; Phil. 2, 13; 1 Theff. 5, 23; 2 Theff. 1, 11. 12; 2 Petr. 1, 3; 3, 18).

Diese dreifache Gnade ist ihrem Wesen nach ein und dieselbe, unterscheidet sich aber nach ihrer Wirkung insofern, als die vorlaufende den Menschen für das neue Leben befähigt und vorbereitet, die erneuernde das neue Leben mittheilt und die heiligende dasselbe vollendet. Die erneuernde Gnade hat die vorlaufende als Voraussetzung und die heiligende als Folge. Die Wirkung dieser dreifachen Gnade beschreibt Wesley in seiner Predigt über Phil. 2, 12. 13 folgender Weise: „Die Seligkeit fängt mit dem an, was man gewöhnlich vorlaufende Gnade nennt; sie schließt in sich den ersten Wunsch, Gott zu gefallen, den ersten Lichtstrahl, den wir empfangen in Bezug auf seinen Willen und die erste, leicht vorübergehende Ueberzeugung, daß wir gegen ihn gesündigt haben. Alles dieses zeigt eine Neigung zum geistlichen Leben, einen Grad von Seligwerden, den Anfang einer Befreiung von einem blinden Herzen, das (sich selbst überlassen) ohne Gefühl für Gott und göttliche Dinge ist. Das Seligwerden fährt fort durch die überzeugende Gnade, gewöhnlich in der heiligen Schrift Buße genannt, welche

ein größeres Maß von Selbsterkenntniß und eine stärkere Befreiung von dem steinernen Herzen hervorbringt. Darauf folget dann das Seligwerden ‚aus Gnaden durch den Glauben‘, welches aus zwei Zweigen besteht, Rechtfertigung und Heiligung. Durch die Rechtfertigung werden wir befreit von der Schuld der Sünde, und in die Gunst Gottes versetzt, durch die Heiligung werden wir frei von der Macht und Wurzel der Sünde und zum Ebenbild Gottes wieder hergestellt.“

Obwohl bei der Erneuerung des Menschen gewisse Stufen der Gnadenwirkungen wahrzunehmen sind, so bilden sie doch ein zusammenhängendes, fortgehendes Gnadenwerk, wo demselben von Seiten des Menschen kein Widerstand entgegen tritt; denn wenn auch die Macht der Gnade größer als die der Sünde ist, so übt sie doch keine unwiderstehliche Gewalt aus. Object der vorlaufenden Gnade ist der Unwiedergeborne, Object der erneuernden Gnade ist der in der Bekehrung sich Befindende und Object der heiligenden Gnade ist der Wiedergeborne. Den weitern Unterschied zwischen diesen verschiedenen Gnadenstufen werden wir in den betreffenden Lehrstücken behandeln.

Man wandte gegen diese Lehre von den Gnadenwirkungen ein, daß man dadurch die geistige Trägheit begünstige und den Ungebesserten entschuldige, als hätte seine Untugend darin ihre Ursache, daß die Gnade bei ihm nicht wirke. Es ist aber offenbar, daß der Glaube an den vorhandenen göttlichen Beistand den Fleiß zu einem sittlichen Leben und dessen Verantwortlichkeit erhöht, so daß dem Trägen und Ungebesserten vielmehr alle Entschuldigung dadurch genommen ist (Phil. 2, 13).

Das Verhältniß der Gnade zur menschlichen Willensfreiheit. Weder die Schrift noch unser eigenes Gewissen bezeugen es, daß wir zu allen unseren Thatsünden gegen unseren eigenen Willen, bloß um der Erbsünde willen gezwungen worden seien; aber ebenso wenig lehrt uns die Schrift, noch unsere Erfahrung, daß wir eine solche Freiheit von Natur besitzen, daß sobald wir nur wollen sündlos sein oder eine That thun könnten, die nicht von der Sünde afficirt wäre. (Glaubensart. VIII., vom freien Willen.) Besitzt der Mensch von Natur auch keine solche Willensfreiheit, daß er aus eigenem Antrieb zu Gott zurückkehren

wollte und könnte, weil er von der bösen Lust gefesselt ist; so besitzt er dennoch die Freiheit auf die Stimme seines Gewissens und des Wortes Gottes zu hören, oder sein Ohr dagegen je länger je mehr zu verschließen und sein Gewissen immer mehr zu betäuben; er kann sich dem Einfluß des Heiligen Geistes und den Wirkungen der Gnade hingeben, oder dem Geist und der Gnade widerstreben und sein Herz immer mehr verhärten.

Im ersten Stadium der vorlaufenden Gnade handelt es sich daher beim Menschen, wenn nicht gänzlich, doch vornehmlich um das Gewährenlassen und Nichtwiderstreben derselben; bei der bekehrenden Gnade aber muß die entschiedene, persönliche Bethätigung eintreten, indem ohne diese keine Buße und kein Glauben stattfinden kann. Das Alles Nehmen und Alles aus Gnaden Empfangen schließt ein Aufgeben alles Selbstthuns, Selbsthabens und Selbstseinwollens, ein Aufgeben seiner Selbst in sich; der Selbsterhaltungstrieb des alten, natürlichen Menschen ist aber so stark, daß dieses nicht ohne Kampf stattfinden, der Mensch nicht ohne ernsten Willensentschluß und ohne Hingabe seiner Selbst kommen und nehmen, Buße thun und glauben kann. Der Sieg wird allerdings nie ohne den göttlichen Beistand, aber ebenso wenig ohne persönliche Mitbethätigung verliehen. Deßhalb wird der Mensch von der Schrift so ernstlich und ausdrücklich zur Bekehrung, zur Buße und zum Glauben aufgefordert (5 Mos. 4, 30; 30, 2. 8. 10; 2 Chron. 15, 4; Ps. 7, 13; Jes. 55, 7; 60, 5; bei Jeremia beinahe in jedem Kapitel; Hes. 18, 23. 28. 32; 33, 11; Hos. 14, 2.3; Joel 2, 12. 13; Jona 3, 10; Mal. 3, 7; — Matth. 3, 8. 11; 11, 28; Mark. 1, 15; Apg, 2, 38; 3, 19; 14, 15; 17, 30; 2 Petr. 3, 9; Offenb. 2, 5. 16; — 2 Chr. 20, 20; Joh. 12, 36; 20, 27; Apg. 16, 31; 1 Joh. 3, 23), und wird der Unglaube dem Menschen als eine Sünde zugerechnet, welche die Verdammniß nach sich zieht (4 Mos. 14, 11; Ps. 78, 32; Joh. 8, 24; 16, 9; Marc. 16, 16). Wenn Buße und Glaube in der Schrift als Werk Gottes dargestellt sind (Joh. 6, 28. 29; 1 Cor. 12, 3; 2 Thess. 3, 2; Eph. 2, 8), so wird dadurch zwar dem Menschen die Fähigkeit aus sich selbst Buße thun und glauben, oder Solches einem Andern geben zu können, abgesprochen, nicht aber die persönliche Bethätigung in diesen Stücken verneint. Wo diese geleugnet wird,

verlieren jene in den angeführten Stellen alten und neuen Testamentes enthaltenen Anforderungen Gottes an die Menschen ihre eigentliche Bedeutung. Die menschliche Bethätigung in der Bekehrung ist demnach eine von der göttlichen Causalität bedingte und da diese für Alle vorhanden, so wird auch jene mit Recht von Allen gefordert, denen das Wort Gottes verkündigt wird. Watson sagt hierüber: „Es sind alles Kräfte der Gnade und Resultate des Werkes des Heiligen Geistes im Herzen; es sind aber Kräfte, welche vom Menschen angewandt werden müssen, sintemal es der Mensch und nicht Gott ist, welcher wollen, kommen, beten und glauben muß, während der Einfluß, unter welchem dieses gethan wird, allein aus der Gnade Gottes fließt“ (Inst. vol. II, p. 377). Fletcher bezeichnet folgende zwei Sätze als Grundwahrheiten des Evangeliums: „Unsere Erlösung stammt aus Gottes freier Gnade, unserer Verdammniß liegt unser eigener freier Wille zu Grunde“ (d. h. der Mißbrauch derselben) (Checks, vol. II, p. 29). Darum liegt die Ursache, warum nicht alle zu Christo kommen und die Erlösung an sich selbst erfahren, nicht in der Ertheilung der Gnade oder in der Befähigung zur subjectiven Erlösung, sondern lediglich in der Versäumniß die dargebotene Gnade anzuwenden.

Die Umwandlung oder Wiedergeburt selbst, wodurch der Mensch eine neue Kreatur wird, läßt sich nach dem Ausdruck der Schrift nicht anders als ein Werk der allein wirkenden Gnade (gratia operans) denken (Hesek. 36, 26. 27; Joh. 3, 5. 8; Tit. 3, 5; 2 Cor. 5, 17; Ephes. 2, 8. 9). Wie Jesus denen, welche zu ihm kommen, Ruhe giebt für ihre Seelen; wie der Vater den zurückkehrenden verlornen Sohn alle seine Liebe fühlen läßt; also theilt sich die umwandelnde Gnade dem durch die Buße und lebendigen Glauben geöffneten und zubereiteten Herzen mit. Kommen Stellen vor, wo es scheint, als ob auch bei der Wiedergeburt nicht bloß eine Recepticität, sondern eine Selbstthätigkeit des Menschen stattfinde, wie z. B. bei Hesek. 18, 30. 31, so ist damit die Bekehrung durch die vorlaufende Gnade gemeint. Der hier angedeutete Unterschied zwischen Bekehrung und Wiedergeburt wird anderwärts genauer bestimmt und begründet werden.

Ist dem Menschen das neue Leben aus Gott mitgetheilt, so vermag er zwar auch dann Nichts ohne den fortwährenden Beistand

der Gnade (Joh. 15, 5; 2 Cor. 3, 5); doch geht aus den höheren Anforderungen, welche die Schrift an den Wiedergebornen stellt, hervor, daß er kraft der Gnade (gratia cooperans), in welcher er jetzt steht (Röm. 5, 2; 1 Cor. 10. 12), in einem höheren Grad als vorher das Seine dazu beizutragen hat, damit sie ihm bewahret bleibe, und er in derselben wachse und zunehme (Röm. 6, 11. 12; 8, 1. 4. 12. 13; 6, 12; Gal. 5, 16. 25; Eph. 2, 10; 2 Petr. 1, 3. 5). Wie die heiligende Gnade in der Wiedergeburt begonnen und sich dem ganzen Menschen mittheilen will, so soll auch jetzt der ganze Mensch mit allen seinen Kräften ein Mitarbeiter der Gnade sein, welches bei der bekehrenden Gnade erst theilweise geschehen konnte. Um das große Resultat der Erlösung zu erreichen heißt es: bleiben im Herrn (Joh. 15, 4. 5. 7; 1 Joh. 2, 28), die anklebende Sünde ablegen und der Heiligung nachjagen (Ebr. 12, 1. 14), seinen Leib allezeit zu einem lebendigen, heiligen und Gott wohlgefälligen Opfer begeben und sich nicht der Welt gleichzustellen, sondern durch Verneuerung seines Sinnes zu verändern (Röm. 12, 1. 2), zu schaffen mit Furcht und Zittern selig zu werden (Ph. 2, 13), treu zu sein und zu beharren bis ans Ende (Matth. 10, 22; Ebr. 3, 14; Offenb. 2, 10) und sich zu bewahren (1 Joh. 5, 18; Jud. 20. 21).

Treue und gewissenhafte Anwendung der dargebotenen Gnade führt den Menschen zur subjectiven Heilserfahrung und Heilsverwirklichung, und da wir ohne die Gnade keine Kraft zur Heilsaneignung besitzen, so gebührt aller Ruhm unserer Erlösung in ihrem Anfang und in ihrer Vollendung Gott allein.

In der griechischen Kirche wurde die Lehre so aufgefaßt, daß die Gnade nur als Gehülfin und nicht als neuschöpferisches Prinzip erscheint. Die lateinischen Kirchenväter heben die Macht der Gnade stärker hervor, lassen aber den Glauben der Gnade vorausgehen. Bei Ambrosius und Andern findet man jedoch den Begriff einer innern, vorlaufenden Gnade, durch welche der Wille des Menschen vorbereitet wird.

Tertullian sagt: „Da der Mensch vor Gottes Gericht erscheinen muß, so ist es der Gerechtigkeit Gottes gemäß, daß der Mensch nach dem Gebrauch seines freien Willens gerichtet wird.“ (Libr. II, contra Marc.) Ebenso sprechen sich Irenäus und

Origenes zu Gunsten des freien Willens aus. Basilius schreibt in seiner 37. Homilie: „Was gezwungen ist, gefällt Gott nicht, sondern was von einem wahrhaft sittlichen Beweggrund ausgeht, und Tugend kommt von dem Willen, nicht von der Nothwendigkeit.“ Ambrosius: „Gott wendet alle Mittel an zu unserer Wiederherstellung, so daß Jeder, welcher verloren geht, es sich selbst zuschreiben muß, weil er nicht geheilt werden wollte, da er ein Mittel hatte, durch welches er der Verdammniß hätte entfliehen können.“ (Libr. 2, c. 12, de Cain et Abel). Aehnlich Bernhard: „Der Wille kann nicht gezwungen werden irgend Etwas zu wollen oder nicht zu wollen gegen seine eigene Bestimmung.“ (De Grat. et libr. arbit.). Ebenso Cyrill von Alexandrien u. A.

Die äußersten Consequenzen der Freiheits- und Gnadenlehre sind durch Pelagius und Augustin vertreten. Jener lehrte eine thatsächliche Willensfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten, daß der Mensch ohne den Beistand des Heiliges Geistes sich bekehren könne, und daß der Beistand der Gnade für den Christen bloß in Christi Lehre und Vorbild bestehe. Augustin hebt die Gnade so hervor, daß dadurch die universelle Liebe Gottes und die sittliche Natur auf deterministische Weise beeinträchtigt wird. Er kennt nur eine mit der traurigen Nothwendigkeit des Sündigens behaftete Menschheit, und auf der andern Seite trägt Augustin die Allmacht auf die Gnade Gottes über, so daß ihr kein kreatürlicher Wille zu widerstehen vermag, wodurch dann die sittliche Freiheit des Menschen zum bloßen Schein wird. Die Semipelagianer fassen die Gnade als eine die erkrankte Natur heilende Macht, welche einem Rest guten Wollens im Menschen zu Hülfe kommt.

In der Mitte des fünften Jahrhunderts suchte die Schrift, ‚De vocatione gentium‘ zwischen Semipelagianismus und Augustin's Lehre zu vermitteln durch die Annahme einer allgemeinen vorlaufenden Gnade, welche außer der eigentlichen Heilsgnade vorhanden: „wir glauben, daß das Werk der Gnade keinem Menschen völlig entzogen ist, denn die Gnade ist eine mannigfaltige.“ Die Theologen des Mittelalters kehrten, um Raum für das eigene Verdienst zu gewinnen, immer mehr zum Semipeliagianismus und theilweise zum Pelagianismus zurück.

Trotz der Lehre von einer unwiderstehlichen Gnade spricht sich Calvin doch an einer Stelle zu Gunsten des freien Willens aus: „Gott zeigt sich der ganzen Welt gnädig, wenn er alle Menschen ohne Ausnahme einladet an Christum zu glauben.“ (Com. über Hiob 3, 15. 16). Aus Luther's Streit mit Erasmus und mit der römisch-katholischen Kirche über den freien Willen gingen die betreffenden Bestimmungen in den Symbolen der lutherischen Kirche hervor, die im Wesentlichen mit Augustin übereinstimmen, die unwiderstehliche und partikulare Gnade ausgeschlossen. Es ist in denselben weniger die positive Wahrheit von der vorlaufenden Gnade ausgesprochen, als vielmehr die natürliche Verdorbenheit des Menschen außer dem Einfluß der Gnade dargestellt.[1] Luther nennt zwar die äußere Gerechtigkeit der Unbekehrten ‚feine Gottesgaben und löbliche Tugenden‘, ohne sie jedoch Früchte der vorlaufenden Gnade zu nennen, und spricht ihnen allerdings mit Grund das Recht des Verdienstes ab. Nach Flacius und der Concordienformel verhält sich der Wille des Menschen in der Bekehrung rein passiv, und wo die Dogmatiker einen freien Willen zugeben, wird er nur auf die Fähigkeit des äußeren Vernehmens des Wortes Gottes bezogen. Nach der Zeit des Rationalismus, der sich zum Pelagianismus bekannte, begann seit Sartorius (1821) wieder eine Erneuerung der kirchlichen Lehre von dem Unvermögen der menschlichen Willensfreiheit zu einer höheren Sittlichkeit. Hase sagt: „Alles im religiösen Leben ist Gnade und Alles ist Freiheit, d. h. die Freiheit selbst ist die große Gnadengabe,“ wodurch er beide Momente, das der Gnade und das der Freiheit sehr schön und umfassend bezeichnet. Martensen spricht von einer anerschaffenen Gnade, welche wesentlich mit der Freiheit identisch ist und in der Hingabe an die Gnade zum Durchbruch innerhalb des natürlichen Willens kommt. Thomasius, Frank, Harleß jeden Synergismus zurückweisend, fordern dennoch, daß das active Verhalten in der Bekehrung betont, und daß die Möglichkeit eines auf die Heilsgnade vorbereitenden Standes auf Grund der allgemeinen Wirkung Gottes durch das Gewissen anerkannt werde. Ebenso bestreitet

---

[1] Augsb. Conf. 18; — Apol. 8; — Conc. For. Cap. 2.

Ebrard auf das Entschiedenste, daß der Mensch sich gegen die vorlaufende Gnade rein passiv verhalte. Als Frucht derselben wird von der neueren gläubigen Theologie das liberum arbitrium, Wahlfreiheit, betrachtet und zwar namentlich die Bethätigung derselben, d. h. daß der Mensch das Gute wählen könne. Ebenso ist nach Ebrard der Wille des natürlichen Menschen darin frei, daß es an ihm liegt, ob er mindestens sein Gewissen hören und nach einer Erlösung sich sehnen, oder ob er muthwillig und in fortgesetzten Akten sein Gewissen betäuben und am Ende in Verstockung versinken wolle. ‚Durch die Wirkung der vorlaufenden Gnade ist die verloren gegangene Freiheit, zwischen Tod und Leben wählen zu können, wieder hergestellt; seine Sache ist es nun die Rettung zu ergreifen'. (Siehe Christl. Dogmatik, II. Theil p. 560.) Prüfen wir die Lehre Wesley's von der Gnade und der Freiheit des Menschen in ihrem Verhältniß zu den angeführten Systemen, so finden wir in ihr die Wahrheit derselben zu einem Ganzen vereinigt, während sie die Einseitigkeit jener Anschauungen sorgfältig vermied. Gegenüber dem Pelagianismus und Semipelagianismus behauptet sie die absolute Nothwendigkeit der Gnade; gegenüber der calvinistischen und lutherischen Beschränkung verkündigt sie eine allen Menschen zukommende vorlaufende Gnade, und gegenüber der augustinischen Auffassung eines rein passiven Verhaltens des Menschen zur heilsamen Gnade betont sie die dem Menschen durch die Gnade verliehene Freiheit und Fähigkeit, zur Heilsaneignung mitwirken zu können, und stimmt so mit der neueren gläubigen Theologie in ihrer Auffassung von der Wahlfreiheit überein. Die Methodistenkirche legt von Anfang bis heute solches Gewicht auf diese Lehre, daß sie Warren in seiner ‚Einl. z. syst. Theol.' nicht ohne Grund das materiale Prinzip der methodistischen Theologie nennt.

§ 78. Die Heilsordnung.

Obgleich die Wege, auf denen der Einzelne zur lebendigen Gottesgemeinschaft, zum neuen Leben aus Gott gelangt, mannigfaltig sind; so ist doch eine gewisse Ordnung zu bemerken, nach welcher die persönliche Aneignung und Verwirklichung des von Christo bereiteten Heils stattfindet. Diese Heilsordnung hat ihre

verschiedenen Stufen, von denen die eine die andere bedingt, nämlich die Berufung, die Erleuchtung und Erweckung, die Bekehrung, die Rechtfertigung, die Wiedergeburt, die Heiligung.

Dieser Heilsweg ist ein von der göttlichen Liebesweisheit bestimmter, indem er unserer menschlichen Natur angemessen ist. Ehe der Mensch sich das in Christo bereitete Heil aneignen kann, muß ihm dasselbe kund gethan werden, und muß er über dasselbe hinlängliche Erkenntniß erhalten haben; bevor dem Sünder die rechtfertigende Gnade zu Theil werden kann, muß er seine Schuld erkennen und bekennen, und die Gnade verlangen; ehe sein Wesen durchaus erneuert, durch und durch geheiligt werden kann, muß er zum neuen Leben wiedergeboren sein. Der Entwicklungsgang des Gnadenwerkes ist so ein organisch zusammenhängender Prozeß, die einzelnen Stadien sind aber nicht mechanisch neben einander, sondern lebendig ineinandergreifend zu denken. Findet hier eine ordnungsmäßige Aufeinanderfolge statt, so ist dieselbe doch nirgends in der Schrift eine nach dem Zeitmaß bestimmte; so daß oft, wenigstens äußerlich betrachtet, zwischen den einzelnen Stadien ein Zeitunterschied kaum wahrgenommen wird, wie z. B. beim Blindgebornen, der an Jesum glaubte, sobald er hörte, wer er sei; beim Kämmerer und beim Kerkermeister, die, sobald sie das Evangelium von Christo hörten, gläubig wurden. Der Uebergang von einem Stadium in das andere ist vor Allem ein durch die Gnade Gottes vermittelter, doch hängt derselbe mit dem Verhalten des Menschen aufs Innigste zusammen; denn ein Widerstreben, oder ein sich rückhaltloses Hingeben, ein nachlässiges oder treues Anwenden der Gnade und der von Gott verordneten Mittel hindern oder fördern das Gnadenwerk.

Für die seelsorgerische Thätigkeit ist es demnach von der größten Wichtigkeit, daß man den ganzen Heilsweg verkündige; dabei hat man sich aber zu hüten, dem Herrn die Art und Weise, wie er den Einzelnen zum Ziele führen soll, vorzuschreiben und eigenmächtig den Weg verkürzen, oder verlängern zu wollen. Um ein rechter Handleiter und Gehülfe an diesem Werk Gottes zu sein, hat man nach dem Vorbild der Propheten und der Apostel auf die mannigfaltige Weise Gottes, welche besonders hier sich kund thut, zu achten und die Individualität des Einzelnen zu berücksichtigen

und vor Allem von unserm göttlichen Meister selbst zu lernen, wie man die Verirrten zum Erzhirten der Schafe zu bringen und seine Heerde zu weiden hat.

§ 79. Die Berufung.

Die Berufung besteht in dem bestimmten und deutlichen Ruf Gottes, welchen der Herr durch seinen Geist vermittelst des Evangeliums an die Menschen ergehen läßt, indem er sie zur persönlichen Theilnahme an dem Heil in Christo einladet und dasselbe sich anzueignen sie ernstlich auffordert. Wie der Ruf von Gott ausgeht, so führt er auch zu Gott zurück, wenn der Mensch darauf achtet und demselben Gehorsam leistet.

Nach dem Wortlaut und biblischen Sprachgebrauch [1] hat man unter der eigentlichen Berufung nicht jeden Antrieb zum Guten überhaupt zu verstehen, welches durch die unmittelbare Wirkung des h. Geistes geschieht; sondern sie vollzieht sich durch dessen mittelbare Wirksamkeit, und enthält eine direkte Einladung und Aufforderung des in der h. Schrift geoffenbarten Gnadenwillens Gottes. Um den Menschen aus dem alten in das neue Leben hineinzuführen, wird er durch das Evangelium persönlich angesprochen, das Heil wird ihm nicht nur verheißen und der Weg zu demselben gezeigt, sondern er wird auch aufgefordert denselben durch Umkehr zu Gott zu betreten und durch den lebendigen Glauben sich dasselbe anzueignen.

Die Berufung wird in der Schrift mit einem Gastmahl verglichen (Matth. 22, 1—14; Luc. 14, 16—24). Auf diese Einladung durch das Evangelium zur Theilnahme an den geistlichen

---

[1] קָרָא = laut rufen, verkündigen, predigen (Spr. 1, 21; Jes. 40, 6; 44, 7; Jer. 36, 9); Jemand zu sich rufen (1 Mos. 27, 1), einladen zur Tafel (1 Sam. 9, 13; 1 Kön. 1, 9), zum Frieden (Rich. 21, 13); καλεῖν = rufen und dadurch Jemand veranlassen aus einem Zustand in den andern überzugehen (1 Petr. 2, 9), zur Nachfolge berufen (Matth. 4, 21; Marc. 1, 20), einladen (Matth. 22, 3), insbesondere von der Einladung Gottes an die Menschen zur Theilnahme an seinem Reich berufen (1 Cor. 1, 9; 1 Thess. 2, 12; 2 Thess. 2, 14; 1 Petr. 5, 10).

Gütern des neuen Testamentes scheint sich der Apostol Petrus zu beziehen, wenn er den Juden verkündigt: „Euch und eurer Kinder ist diese Verheißung u. s. w. (Apg. 2, 39); ebenso erwähnt Paulus derselben in der Epistel an die Römer (1, 5), wo er vom Apostelamt redet, durch welches sie den Gehorsam des Glaubens unter allen Heiden aufrichten sollen, was durch die Verkündigung des Evangeliums geschah; ebenso in Gal. 1, 6; 1 Thess. 2, 12. Durch die Berufung wird der Mensch zur Buße aufgefordert (Matth. 3, 2; Luc. 5, 32; Apg. 17, 30), zur Gemeinschaft Christi, zu seinem wunderbaren Licht, zu seiner Herrlichkeit, zu seinem Reich und zum ewigen Leben gerufen, und ist es darum ein himmlischer Ruf (1 Cor. 1, 9; 1 Petr. 2, 9; 5, 10; 1 Thess. 2, 12; 1 Tim. 6, 12; Ebr. 3, 1; Phil. 3, 14); dieselbe geschieht bald in der Form der Einladung (Matth. 5, 1—12; 11, 28), bald in der Form des Gebotes (Matth. 4, 17; Apg. 17, 30). Diejenigen, welche den Ruf angenommen haben und Jünger Jesu geworden sind, heißen daher in den apostolischen Briefen ‚Berufene‘ (*κλητοί*) (Röm. 1, 6; 8, 28; 1 Cor. 1, 24).

Die Berufung gründet sich auf den ewigen Rathschluß Gottes von der Seligkeit der Menschen (2 Thess. 2, 13; 2 Tim. 1, 9. 10), und dieser Rathschluß beruht auf der unendlichen Liebe und Gnade Gottes, so daß alles eigene Verdienst und alle eigene Würdigkeit der Menschen dabei ausgeschlossen ist (2 Tim. 1, 9; 1 Tim. 1, 14). Die Berufung durch die Predigt des Evangeliums ist ihrer Bestimmung nach eine allgemeine; nach dem Worte der Verheißung soll sie noch vor dem Ende dieses Zeitlaufes zu allen Völkern dringen (Matth. 28. 19; Marc. 16, 15; Luc. 24, 47). Die Erfüllung dieser Verheißung vollzieht sich, wie uns die Geschichte der christlichen Kirche lehrt, nach den Gesetzen des Reiches Gottes auf geschichtlichem Wege allmählig, im Zusammenhang mit der allgemeinen Weltregierung, gemäß der göttlichen Liebe und Weisheit. Wohl hat der Herr die Zeit und Stunde, da einem Volk das Licht des Evangeliums aufgehen soll, seiner Macht vorbehalten, der Kirche Pflicht und Vorrecht aber ist es, den Auftrag des großen Oberhirten Jesu zu erfüllen, ‚auszugehen in alle Welt und das Evangelium aller Kreatur zu predigen.‘ (Matth. 28, 19; Marc. 16, 14; Apg. 1, 7. 8). Giebt der Herr

Mittel und Weg, öffnet er der Völker Thüren für sein Wort und sendet er Boten des Friedens ins große Arbeitsfeld, da hat man ein Unterpfand dafür, daß dieses die Gnadenstunde des Herrn ist. Auch wird nach dem Wort der Weissagung die Zeit kommen, wo die Ausbreitung des Evangeliums in einem Jahrzehnt größern Fortschritt macht als früher in einem Jahrhundert. Wenn aber die alten Dogmatiker zu beweisen suchten, daß das Evangelium schon allen Völkern verkündigt worden sei und daß diejenigen, welche es gegenwärtig nicht besitzen, es selbst verschuldet haben, so entbehrt ein solches Beweisverfahren aller geschichtlichen Grundlage und ist daher durchaus unhaltbar. — Die Berufung ist ernstlich und dringlich, d. h. sie gilt Jedem, welchem der Inhalt des Evangeliums auf irgend eine Weise kund wird (Luc. 14, 23; Ebr. 3, 7. 8). Es wird dies von der Wahrhaftigkeit Gottes und seines Wortes gefordert, daß ein Jeder, an den der Ruf des Evangeliums ergeht, berechtigt ist daran zu glauben und sich zu den vom Herrn Geladenen zu zählen. Der äußere Ruf des Evangeliums wird mit dem innern Wahrheitszeugniß des Heiligen Geistes begleitet (Joh. 15, 26. 27; 16, 8) und läßt unausweichliche Wahrheitseindrücke im Herzen zurück, so daß er kräftig genug ist den Menschen zu bewegen, die rechte Wahl zu treffen. Die vollkräftige, erfolgreiche Wirkung der Berufung ist jedoch eine von Seiten des Menschen ethisch bedingte, sie ist daher abweisbar, der Mensch kann ihr widerstehen, sie verwerfen (Apg. 13, 46; Röm. 10, 16; 2 Theff. 3, 2; Matth. 22, 14; Luc. 8, 14). Nachdem der Herr Alles für den Menschen gethan um ihm die Aneignung des Heils zu ermöglichen, kommt es dann in seiner Berufung darauf an, ob er dieselbe annehmen wolle oder nicht; bleibt sie ohne Erfolg, so wird der Mensch dafür zur Verantwortung gezogen. Diese Auffassung von der Berufung wird durch die Parabel von der königlichen Hochzeit (Matth. 22) hinlänglich bestätigt. Daß die Geladenen nicht Alle unter den Gästen beim Hochzeitsmahl zu finden und unter den vielen Berufenen nur wenige Auserwählte waren, hat nicht, wie Calvin meint, in einer exclusiven Wahl Gottes von einer bestimmten Anzahl von Erwählten, sondern darin seinen Grund, daß die Gerufenen, welche die Einladung zwar hörten und verstanden, nicht Alle kommen wollten, weil sie

dieselbe verachteten, und sich somit selbst der Theilnahme an der Hochzeit unwürdig machten (Matth. 22, 1. 5. 8). Daß jenes Wort des Herrn: ‚Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählet‘ (V. 14), nichts mit der Gnadenwahl zu thun hat, geht ferner daraus hervor, daß jene Widerspenstigen nicht nur des Segens verlustig gingen, sondern auch für ihr entschiedenes Verwerfen von dem König, der sie geladen, bestraft wurden (V. 7). Die Berufung ist allerdings nicht auf ein einmaliges Rufen beschränkt, sondern ergeht durch die Langmuth und Barmherzigkeit Gottes so lange an die Herzen, bis sie die Einladung angenommen, oder der Mensch selbst durch sein beharrliches Verwerfen den Gnadenruf zur Unmöglichkeit gemacht hat (Hiob 33, 29. 30; Matth. 22, 4; Luc. 14, 23; — Jes. 50, 2; 65, 12; 66, 4; Jer. 7, 13). Bei dieser wiederholten Einladung darf aber das ‚Jetzt der angenehmen Zeit‘ und der ‚Tag des Heils‘, (2 Cor. 6, 2) an dem die Berufung an uns ergeht, nicht übersehen, noch die ernste Warnung: ‚Heute, so ihr meine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht‘ (Ebr. 4, 7), nicht überhört werden.

§ 80. Die Erleuchtung und Erweckung.

Durch den erleuchtenden Einfluß des Heiligen Geistes und des berufenden Wortes wird die natürliche Blindheit des Menschen in dem Maße aufgehoben, als er sich diesem Einfluß hingiebt und wird dem Menschen eine deutliche Erkenntniß von dem Heil in Christo mitgetheilt. Wo die Erleuchtung nicht nur den Verstand, sondern den ganzen inneren Menschen lebenskräftig durchdringt, da tritt das Erwachen aus dem geistlichen Schlaf, die eigentliche Erweckung ein, die mit der Bekehrung auf das Innigste verbunden ist.

In der Schrift kommt das Wort in verschiedenen Bedeutungen vor [1], in der Dogmatik beschränkt man dieselbe auf Mittheilung

---

[1] הֵאִיר = Licht verbreiten (1 Mos. 1, 15. 17; 2 Mos. 25, 37); Jemandem leuchten (Jes. 60, 19), beleuchten, erhellen (2 Mos. 14, 20); Einsicht verschaffen, erleuchten im Sinne von belehren (Ps. 19, 9; Esra 9, 8; Ps. 119, 130); φωτίζω = beleuchten (Luc. 11, 36; Offenb. 18, 1); erleuchten, d. h. zur Wahrheit führen (Joh. 1, 9; Eph. 3, 9; Ebr. 6, 4; 10, 32).

von Erkenntniß. Aus der geistlichen Blindheit und Finsterniß sollen wir durch Christum zum Licht, zur Erkenntniß geführt werden, weil er das Licht der Welt ist (Luc. 2, 32; Joh. 1, 4. 5. 9; 8, 12; 12, 35). Die Erleuchtung ist eine doppelte und bezieht sich zunächst auf unsere Erkenntniß; durch die gesetzliche werden solche Seiten unseres Wesens aufgedeckt, die uns trotz der Stimme des Gewissens verborgen geblieben sind, und wird uns die Sündhaftigkeit und Verdammlichkeit unseres Wesens und Lebens deutlich gezeigt (Psalm 119, 18); durch die evangelische Erleuchtung wird dem Menschen Erkenntniß des Heils und der Gnade in Christo mitgetheilt. Wie bei den Gnadenwirkungen überhaupt, so kann sich auch die erleuchtende Wirksamkeit des Heiligen Geistes vermittelst des Wortes Gottes nur da in ihrem ganzen Umfang und in ihrer vollen Segenskraft mittheilen, wo der Mensch ihr nicht widerstrebt, sondern dem Zug der Gnade folgt. Die Erleuchtung kann daher eine nur theilweise, oder eine volle, lebenskräftige sein. Eine bloß die Erkenntniß durchdringende Erleuchtung reicht für die Mittheilung des neuen Lebens noch nicht aus, wie uns die Schrift und die Erfahrung lehrt (Matth. 7, 22; 23, 1 ff.; Luc. 6, 49; 12, 47). Wer das Wort Gottes nicht allein hört, sondern es auch bewahrt, nicht nur versteht, sondern es auf sich anwendet und sich von demselben durchdringen läßt (Luc. 10, 39; Apg. 2, 37; 16, 14; 17, 11; Jac. 1, 22—26), der wird auch die erleuchtende Kraft in seinem ganzen innern Wesen, d. h. die volle Erleuchtung erfahren, wie sie in der Schrift als einen durch den Heiligen Geist gewirkten Vorgang im Herzen dargestellt ist (2 Cor. 4, 6; Ephes. 1, 17. 18; Tit. 2, 11. 12). Geht der Bekehrung nothwendig die Erleuchtung voraus, so findet sie in der Wiedergeburt und Heiligung in einem erhöhten Maße so lange ihre Fortsetzung, bis das Stückwerk hier auf Erden aufgehört (Röm. 12, 2; Eph. 4, 13; Joh. 17, 3; 1 Cor. 13, 9. 10).

Die Kennzeichen einer heilsamen Erleuchtung zeigen sich in einer gründlichen Erweckung. Die lebendige Sündenerkenntniß führt zum tiefen Schuldgefühl und dieses läßt den Menschen nicht mehr ruhig fortschlafen, so daß er aus seiner bisherigen Sicherheit aufwacht; die Erkenntniß von der Sündentilgung und Sündenerlösung durch Christum bewirken Hunger und Durst nach dem Erlöser, rufen ein tiefgehendes und anhaltendes Heilsverlangen

hervor. Man erkennt nicht nur deutlich den Weg, den man zu gehen hat, sondern man empfindet auch Liebe zur erkannten Heilswahrheit und demgemäß ist dann ein ernster, aufrichtiger Wille vorhanden den erkannten Heilsweg zu betreten (Eph. 5, 14). So entsteht durch die Berufung die Erleuchtung und durch diese die Erweckung, in welcher Wissen und Wollen betheiligt sind. Wo man der Berufung widerstrebt, tritt die Erleuchtung nur theilweise und die Erweckung gar nicht ein.

Mit Recht wird seit Spener's und Wesley's Zeit die Erweckung als ein besonderer Zustand dargestellt und auf den Unterschied zwischen Erweckung und thatsächlicher Bekehrung aufmerksam gemacht, denn in der Erstern ist erst der Grund zur Letztern gelegt, indem sich Niemand bekehrt, er sei denn zuvor gründlich erweckt; auch tritt die Bekehrung erst da ein, wo der Erweckte sich wirklich aufmacht und umkehrt um zu seinem Vater zu kommen (Luc. 15, 18—22). Die Erweckung ist das Aufwachen, die Bekehrung das Aufstehen von den geistlich Todten; im Erweckten ist ein neues Licht angezündet, der sich Bekehrende kommt an das Licht; das Gefühl des Erweckten ist durch das Sünden- und Schuldbewußtsein schmerzlich berührt, sein Verlangen und Wille ist dem Guten zugewandt, in der Bekehrung kommt dieses Gefühl im Sündenbekenntniß und das Heils-Verlangen im gläubigen Bitten und Nehmen zum Durchbruch und Ausdruck. Wesley beschreibt diesen innern Vorgang der Erleuchtung und der Erweckung als den Zustand dessen, der noch unter dem Gesetz ist, unter Anderm folgendermaßen: „Durch eine schwere Heimsuchung, oder durch sein Wort, begleitet mit der Kraft seines Geistes, rührt Gott das Herz desjenigen, der in Finsterniß und in dem Schatten des Todes schläft. Vielleicht in einem Augenblick, vielleicht auch stufenweise werden die Augen seines Verständnisses geöffnet, und nun erkennt er erst den wahren Zustand, in welchem er sich befindet. — Die innere, geistliche Bedeutung des Gesetzes fängt nun an ihm klar zu werden. Er erkennt das Gebot in seinem ganzen Umfang und daß Nichts vor dessen Licht verborgen ist. — Und so fühlt er in jedem Punkt das Wort Gottes lebendig und kräftig, schärfer als ein zweischneidig Schwert, das durchdringet, bis daß es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein. — Er erkennt,

daß sein Herz ein trotzig und verzagt Ding, voller Sünde und Unrath ist, mehr als Worte es auszusprechen vermögen. — Er sieht nicht nur, sondern fühlt auch in sich selbst, durch einen tiefen inneren Eindruck, daß er der Sünde seines Herzens wegen, wenn auch sein Leben untadelhaft wäre, (was jedoch nicht ist und nicht sein kann, denn ein fauler Baum kann keine guten Früchte bringen), in das Feuer geworfen zu werden verdient, das nicht verlöscht. — Hier endet sein angenehmer Traum, seine trügliche Ruhe, sein falscher Frieden, seine eitle Sicherheit, die Wirkung seines berauschenden Schlaftrunkes ist nun vergangen, er fühlt die Angst eines verwundeten Gewissens; er fühlt herzlichen Kummer; daß er Segnungen verloren und Fluch auf sich geladen hat" (Wesley's Pred. über Röm. 8, 15, Bd. I, p. 23 ff.). Martensen bezeichnet die Erweckung als den ‚kritischen und gefährlichen Punkt in der Bekehrungsgeschichte des Menschen'. „Die Erweckung ist eine Heimsuchung des Geistes mit dem mächtigen Ruf der Gnade, aber noch nicht das bleibende Einwohnen der Gnade im Menschen . . . . Der Erweckte ist nur erst der Berufene, nicht aber der wirklich Erwählte; denn noch fehlt die entscheidende Selbstbestimmung des Menschen . . . . Der Mensch steht hier auf dem gefährlichen Punkt, wo er der Gnade widerstehen kann, indem er nicht in Selbstverleugnung sich in den Gehorsam der Wahrheit begeben will, obgleich er eine kleine Weile fröhlich sein wollte in ihrem Schein (Joh. 5, 35), oder daß er in Trägheit die angenehme Zeit der Gnade versäumen kann, oder daß er auf eigenwillige Weise kann seine Erweckung festhalten wollen, statt sie Durchgangspunkt zur Wiedergeburt werden zu lassen." (Dogm. p. 361. 362). Aehnlich Thomasius.

In der Darlegung des Heilsweges ist es daher von großer Wichtigkeit, daß dieser Unterschied zwischen Erweckung und Bekehrung klar dargelegt werde, wenn es zu einer wirklichen Erneuerung, zu einem Versetztwerden aus dem Zustand der Knechtschaft in den Stand der Kindschaft und zu einem gedeihlichen Wachsthum in der Gnade kommen soll.

§ 81. Die Bekehrung.

Dem Wortlaut und allgemein biblischen Sprachgebrauch gemäß ist die Bekehrung Umkehr, d. h. dasjenige, was der Mensch zu thun hat, wenn er wiedergeboren werden soll. Kraft der fortgesetzten Thätigkeit des Heiligen Geistes wendet sich der Mensch in der Bekehrung mit einem ernsten Willensentschluß von dem Bösen ab und mit ganzem Herzen Gott zu; sie besteht demnach, als Leistung des Menschen betrachtet, in der Buße und in dem Glauben an Gott durch Jesum Christum. Die Bekehrung ist die durchgängige Forderung der heiligen Schrift an jeden Menschen, welcher selig werden will.

In den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche wird der Ausdruck ‚Wiedergeburt' hie und da mit Bekehrung, Erneuerung, Heiligung verwechselt (Apol. II. Katech. 3 Art. Form. Conc. 11), in den meisten Stellen dagegen werden die Begriffe genauer aus einander gehalten und in der Apologie Art. V wird die Bekehrung und Buße als gleichbedeutend gebraucht, und der Glaube als ein Theil der Buße oder Bekehrung angesehen. In der Concordien-Formel dagegen ist der Glaube bisweilen besonders genannt. Man findet zwar schon bei Calvin, Melanchthon und ihren nächsten Schülern eine Ahnung von einem bestehenden Unterschied zwischen diesen beiden Zuständen der Bekehrung und Wiedergeburt, doch wurde der Gegenstand unter andern Rubriken gelegentlich behandelt. Die meisten älteren Dogmatiker beider Confessionen fassen Bekehrung und Wiedergeburt auf als zwei verschiedene Seiten eines und desselben Aktes. Bekehrung heiße der Akt, insofern der menschliche Wille dabei bethätigt sei und Wiedergeburt, insofern der Wille die Kraft zu dieser Thätigkeit durch eine geheimnißvolle Einwirkung des Heiligen Geistes empfange. Nach dieser erscheint genau betrachtet die Bekehrung als eine Frucht der Wiedergeburt, während es doch das umgekehrte Verhältniß, und jene geheimnißvolle Kraft nur die durch die vorlaufende Gnade mitgetheilte Befähigung zur Heilsaneignung, nicht aber die positive Erneuerung, die eigentliche Umwandlung des alten Menschen zu einer neuen Kreatur ist. Mit dieser Verwechslung ist dann auch diejenige der Wiedergeburt mit der Heiligung verbunden, indem man diese nicht nur für den

Fortgang, sondern für die Mittheilung des neuen Lebens selbst ansieht. Es kann einer genauen Prüfung nicht entgehen, daß durch diese Betrachtungsweise die Heilsordnung alterirt wird und auch einer klaren Heilserkenntniß hinderlich ist. Versteht man unter der Bekehrung die Erneuerung überhaupt, dann schließt sie nicht nur die Wiedergeburt, sondern auch die Erweckung und Heiligung in sich, weil in jener die ersten Anfänge zur Erneuerung und in dieser die Vollendung derselben gegeben ist. Wird mitunter gegen die Bekehrung, als einen der Wiedergeburt vorausgehenden Akt eingewandt, daß der Mensch sich sein ganzes Leben lang bekehren müsse, so ist dies nur insofern zuzugeben, als jeder Fortschritt im geistlichen Leben durch Buße und Glauben bedingt ist; doch wird das Wort Bekehrung in diesem ganz allgemeinen Sinn in der Schrift nirgends gebraucht.

Obwohl Wesley und Watson die alte Ausdrucksweise beibehielten und zur Bekehrung die Rechtfertigung und Wiedergeburt zählten, so hielten doch Beide die verschiedenen Zustände deutlich und klar auseinander, und macht namentlich der Letztere auf das Undeutliche und auf den Mangel in der gewohnten Ausdrucksweise aufmerksam, wenn er sagt: „Aber dieses ist nicht der einzige schriftmäßige Inhalt des Ausdruckes ‚Bekehrung‘ (nämlich Rechtfertigung und Wiedergeburt), denn die erste Umkehr von ganzem Herzen zu Gott in Reue und Gebet ist allgemein Bekehrung genannt.“ (Dictionary). „Der vorbereitende Akt, welcher zur Wiedergeburt führt, da er zur Vergebung führt, beginnt mit Sündenerkenntniß und Bekümmerniß, und setzt sich fort in einer reuevollen Umkehr zu Gott. Nach der Ordnung, welche Gott bestimmt hat, findet die Erneuerung nicht ohne jenen Akt statt.“ „Es ist wahr, daß tiefe und ernste Ueberzeugung der Sünde das Verlangen nach Erlösung, die Kraft zum Gebet, der Kampf gegen die Verdorbenheit des unwiedergebornen Herzens Alles Beweise sind von einem Werk Gottes im Herzen und von einer wichtigen, moralischen Veränderung; aber es ist nicht diese Veränderung der Wiedergeburt, denn diese ist die Erneuerung unserer Natur, durch welche die Herrschaft über die Sünde erlangt wird und wir befähigt werden Gott aus Liebe und nicht bloß aus Furcht zu dienen.“ (Inst. vol. II, 267. 268). Bekehrung und Wiedergeburt sind hier deutlich als

zwei eng miteinander verbundene, aber ihrem Wesen nach verschiedene Akte dargestellt, welche Unterscheidung wir daher auch consequenterweise in ihrer Behandlung aufrecht erhalten werden, wozu uns außerdem die Etymologie des Wortes und der Schriftgebrauch anweist.

Dem Wortlaut nach bedeutet Bekehrung so viel als Umkehr, die Sinnesänderung als sittliche That, die ihre Wurzel im Mittelpunkt der Persönlichkeit, im Herzen hat. Die bisherige Lebensrichtung in Gesinnung und Handlungsweise wird als eine verkehrte und sündliche verworfen und verlassen, dagegen das Göttliche als das Wahrhaftige, Heilige und Gerechte gesucht, indem man sich von ganzem Herzen Gott zuwendet. Die Bekehrung kommt allerdings nicht als ein eigenes Werk des Menschen zu Stande, sondern sie ist, wie wir in den vorigen Paragraphen schon gezeigt haben, ein Werk der vorlaufenden Gnade; auf der andern Seite aber liegt im Wesen der Bekehrung die nicht minder wichtige Wahrheit begründet, daß der Mensch nicht ohne seinen Willen und ohne seine persönliche Bethätigung bekehrt werden kann, wosonst die Aufforderung Gottes an die Menschen sich zu bekehren, ihre eigentliche Bedeutung und ihren vollen Ernst verlöre und auch keine Gefahr vorhanden wäre, seine Bekehrung aufzuschieben und zu versäumen (Luc. 13, 3. 6—9). Die menschliche Mitwirkung in der Bekehrung darf somit nicht ohne Weiteres ausgeschlossen, sondern muß nur in das richtige Verhältniß zu derselben gesetzt werden, so daß dieselbe nicht als ein Werk des natürlichen, sondern des durch die Gnade befreiten Willens erscheint. Der alte dogmatische Satz, daß der Mensch sich bei der Bekehrung nur passiv verhalte, wird in neuerer Zeit von den Dogmatikern dahin beschränkt, daß durch das Werk der Gnade im Menschen eine Möglichkeit vorhanden sei, sich für oder gegen das Heil zu entscheiden. Die Bekehrung schließt sich an die Erleuchtung und Erweckung an; es kommt nun darauf an, ob der Mensch das, was bisher durch die Gnade in ihm gewirkt wurde, anwenden und das, wozu der Geist und das Wort ihn ermahnt, auch wirklich thun wolle oder nicht. Die Wiedergeburt bezeichnet dagegen ein ‚Geborenwerden von Oben‘, die schöpferische Entstehung eines neuen Seins, einer neuen Kreatur. Mit der Abkehr von der Sünde und dem sich

Hinzuwenden zu Gott besitzt der Mensch das neue Leben noch nicht, sondern ist erst für dasselbe vorbereitet, darum ist die Bekehrung mit der Wiedergeburt nicht zu identificiren.

Diese Unterscheidung wird ferner durch den biblischen Sprachgebrauch begründet. Wenn der Prophet betet: „Bekehre du mich, so werde ich bekehret" (Jer. 31, 18), so ist hier nach dem darauffolgenden Vers nicht von einem bloß passiven Verhalten des Menschen, sondern von derjenigen Gnadenwirkung Gottes die Rede, ohne welche der Mensch sich überhaupt nicht bekehren kann; darum heißt es in V. 19: „da ich bekehret ward, that ich Buße," nachdem die zuvorkommende Gnade den Grund zur Bekehrung gelegt, erfolgt durch die Buße die persönliche Bethätigung. In den meisten Stellen im alten Testament ergeht die bestimmte Aufforderung an den Menschen, daß sie sich bekehren sollen zum Herrn von ihren Sünden; ferner wird vor einer falschen Bekehrung gewarnt (Hos. 11, 7; 7, 16; 2 Cor. 7, 10), und ist daher der Zusatz ‚von ganzem Herzen und von ganzer Seele', so daß die Bekehrung als ein Akt persönlicher Selbstbethätigung hingestellt ist, wofür der Mensch verantwortlich gemacht und sein böser Wille als Ursache seiner Nichtbekehrung genannt wird (5 Mos. 4, 30; 30, 2. 8. 10; 2 Kön. 23, 25; 1 Sam. 7, 3; 2 Chr. 7, 14; 15, 4; Hiob 22, 23; Ps. 7, 13; 51, 15; Jes. 10, 21. 22; 55, 7; 59, 20; 60, 5; Jer. 3, 7. 10. 14; 4, 1; 5, 3; 24, 7; 25, 5; 26, 3; Klagel. 3, 40; Hes. 2, 19; 18, 23; 33, 11. 14; Hos. 12, 7; Joel 2, 12. 13; Mal. 3, 7). Wie in diesen Stellen das Verbum nicht im Passivum steht, so kommt das griechische Verbum bekehren im neuen Testament nur im Aktiv oder in der reflexiven Form des Medium vor[1] (Matth. 13, 15; Marc. 4, 12; Luc. 22, 32; Joh. 12, 40; Apg. 3, 19; 11, 21; 14, 15; 15, 19; 28, 27; 2 Cor. 3, 16). — Während an den meisten Stellen alten und neuen Testamentes die Bekehrung vom Menschen gefordert wird, so finden wir nirgends eine solche Forderung: ‚werdet ihr wiedergeboren', sondern die Erklärung: ‚ihr müßt wiedergeboren'

---

[1] Die Septuaginta übersetzte das hebräische שׁוּב sich bekehren mit ἐπιστρέφειν (Matth. 13, 15; Luc. 22, 32 u. A.)

werden, wenn ihr das Reich Gottes sehen wollt‘ (Joh. 3, 3). Der Akt der Wiedergeburt ist überall als ein ausschießlich göttliches Werk dargestellt. Wenn der Apostel ermahnt: ‚ziehet den alten Menschen aus‘ (Col. 3, 9; Eph. 4, 24), so meint er damit nicht die Wiedergeburt, sondern die Heiligung, der Wiedergeborne soll die ihm mitgetheilte Kraft anwenden und im neuen Wesen beharren, indem er die ihm noch anklebende Sünde ablegt und in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit wandelt (Eph. 4, 22. 24—32).

Im 17. Jahrhundert entstand ein Streit über die Frage: ob schon vor dem Tode bei einem Menschen ein solcher Zustand eintreten könne, in welchem die Bekehrung zur Unmöglichkeit geworden. Böse, Spener, Rechenberg u. A. bejahten, Andere dagegen verneinten es. So viel ist gewiß, daß je nach dem Verhalten des Menschen zu den Wirkungen der vorlaufenden Gnade das Gnadenwerk aufgehalten, oder gefördert wird, daß durch fortwährendes böswilliges Widerstreben der Mensch sich immer mehr vom Herrn entfernt, sein Herz für die Gnade immer unzugänglicher macht und verhärtet, und sich so der Gefahr aussetzt dem endlichen Gericht der Verstockung anheimzufallen, darum die ernste Ermahnung: ‚verstocket eure Herzen nicht‘ (Ebr. 3, 15. 19; 4, 7). Das warnende Beispiel Pharaos, Sauls, von Judas Ischarioth und Anderen bestätigen die Wahrheit, daß durch anhaltendes Aufschieben und Widerstreben die Bekehrung nicht nur erschwert, sondern endlich durch Selbstverschuldung unmöglich gemacht wurde. „Wenn der Mensch mit fortwährender Niederhaltung der innerwirkenden Wahrheit gegen Gott sich stellt und mit der Sünde sympathisirt, da,“ sagt Beck, „verliert sich vollends alle Wahrheit des Lebens in geistiger Leerheit und Nichtigkeit, wo der Mensch ohne geistige Habe und Empfänglichkeit (1 Cor. 2, 14; Jud. 19) in wachsender Zerrüttung und Verkehrung bis zur geistigen Nichtswürdigkeit und Verworfenheit sich entwickelt . . . . und es ist eine nur auf des Menschen eigene Schuld hin geordnete göttliche Strafe (Sach. 7, 11; Röm. 2, 5), daß er der Herzensverfinsterung und Verhärtung verfällt . . . .“ (Christl. Lehr-Wissenschaft pp. 295. 96).

Daß ein reuiger Sünder nie zu spät komme, ist allerdings eine auf die große Langmuth und Barmherzigkeit Gottes begründete, biblische Wahrheit, wie sie uns das Beispiel des bußfertigen

Schächers zeigt (Luc. 23, 40—43). Eine andere Frage ist es, ob der Mensch immer dieselbe günstige Zeit und Gelegenheit zur wirklichen Reue und Umkehr habe, nachdem er dieselbe absichtlich und muthwillig versäumt hat und besondere Umstände, wie Krankheit oder plötzlicher Tod eintreten. Nach dem Beispiel der Propheten und der Apostel sollte daher der Sünder stets auf diese große Gefahr des Aufschubes aufmerksam gemacht und mit großem Ernst ermahnt werden, sich zu bekehren, dieweil ihm das Wort Gottes verkündigt und die Gnade angeboten wird.

§ 82. Die Buße.

Die Buße ist die Sinnesänderung, durch welche das Gnadenwerk zu seinem entscheidenden Wendepunkt gelangt, indem der Bußfertige in wahrer Reue sich entschieden von der Sünde wegwendet und die Gnade Gottes mit allem Ernst sucht. Sie hat einen für das Heil vorbereitenden Charakter und geht dem seligmachenden Glauben immer voran.

1. Wesen derselben. Die Sündenerkenntniß des wahrhaft Bußfertigen ist eine das ganze Gemüthsleben durchdringende. Er erkennt nicht nur seine innere und äußere Sündhaftigkeit und Strafbarkeit, sondern er stimmt dem Urtheil des Gesetzes als einem gerechten bei, indem er sich selbst richtet und seine Verschuldung fühlt. Das tiefe Schuldgefühl verwandelt sich in göttliche Traurigkeit über das sündige Wesen und Leben; man trauert nicht über irdischen Nachtheil, den man etwa durch die Sünde erlitten, noch ist es bloß Furcht vor der gedrohten, gerechten Strafe, sondern man fühlt den größten Schmerz über seine große Undankbarkeit, Thorheit und Bosheit gegen die unendliche Liebe Gottes und gegen seine heiligen Gebote gehandelt, und dieselben verachtet zu haben. Die Reue bezieht sich nicht auf eine einzelne That, sondern sie ist eine Grundtrauer über das ganze sündige Leben. In diesem Leidtragen fühlt der Bußfertige zugleich seine große Armuth, seine Sündenschuld auf irgend eine Weise aus eigener Kraft oder durch Verdienst tilgen zu können. Das ganze Innere protestirt gegen die Sünde, haßt und verdammt sie und doch fühlt man seine gänzliche Hülflosigkeit, sich von ihr befreien zu können; dieser Zustand ist dem Bußfertigen zu einem mühseligen und belastenden geworden (Matth. 11, 28). Unter dieser Last

wächst aber die Sehnsucht nach Erlösung, man will mit ganzem Ernst von der Schuld und Macht der Sünde befreit werden. — Die wahre Buße offenbart sich daher in einer ihr entsprechenden Handlungsweise; man verhehlt, verkleinert oder entschuldigt seine Sünde nicht mehr, sondern bekennt sie in tiefer Beugung vor Gott (Luc 18, 13); man hegt und pflegt die Sünde nicht mehr in seinem Herzen, noch geht man ihr nach, sondern man will sie für immer aufgeben; man bekämpft und flieht sie mit aller Macht und das gegen Menschen begangene Unrecht sucht man so viel als möglich wieder gut zu machen (Luc. 18, 8. 9). Wie diese Buße zu Stande kommt haben wir bereits in der Behandlung von der Erleuchtung und Erweckung gesehen. Ein Haupthinderniß der wahren Buße ist ohne Zweifel die Selbstgerechtigkeit, die nur gute Werke hat und von keinen eigenen Sünden weiß und daher keine zu bereuen, keine Buße zu thun hat (Luc. 18, 11. 12); oder es ist ein fleischliches Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, indem man die Schuld und Strafbarkeit der Sünde um der Weltlust willen nicht erkennen will und Gottes Langmuth und Güte mißbraucht (Röm. 2, 5; 6, 1; Jud. V. 4). — Wenn darüber verhandelt wurde, ob die Buße aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium komme, so sagt uns der Apostel allerdings, daß durch das Gesetz die Erkenntniß der Sünde komme (Röm. 7, 7. 13; 4, 15; 5, 13), während dem Glauben das Evangelium vorgehalten wird (Marc. 1, 15; Apg. 16, 31), daß aber in der Predigt des Evangelii auch diejenige des Gesetzes enthalten, zeigt uns des Herrn Befehl: ‚aller Welt das Evangelium zu verkündigen‘, und daß die Predigt vom ‚Kreuz Christi‘ die kräftigste Bußpredigt ist, beweist uns das Beispiel der Apostel (1 Cor. 1, 23; 2, 2). Dieses Wort vom Kreuz ist für alle Zeiten das kräftigste Zeugniß, um das menschliche Herz zur tiefsten Beugung vor Gott zu bewegen und es aus dem Staube zu erheben.

Wesley drückt sich über das Wesen und das Zustandekommen der Buße folgendermaßen aus: „Thue Buße, d. h. erkenne dich selbst. Dies ist der Anfang der Buße und geht vor dem Glauben her, nämlich das Schuldbewußtsein oder die Selbsterkenntniß . . . . Erkenne dich selbst als einen Sünder und was für ein Sünder du

bist .... Wenn zu dieser lebendigen Ueberzeugung von deiner inneren und äußeren Sündhaftigkeit, von deiner gänzlichen Schuldbarkeit und Hülflosigkeit noch entsprechende Gefühle hinzukommen — Herzeleid darüber, daß du deine eigene Gnadenzeit verachtet, Selbstanklage, Schamgefühl, das dich deine Augen nicht gen Himmel erheben läßt, Furcht vor dem über dir ruhenden Zorne Gottes, vor seinem über deinem Haupte hängenden Fluch, vor seinem Feuereifer, welcher bereit ist, diejenigen zu verzehren, so Gottes vergessen und unserm Herrn Jesu Christo nicht gehorchen, ein ernstliches Verlangen dieser Ungnade zu entfliehen, vom Bösen abzulassen und lernen Gutes zu thun ...." Von einem Solchen sagt Wesley, daß er Buße thue, daß er nicht fern vom Reiche Gottes sei, indem er nur noch einen Schritt mehr zu thun, nämlich an das Evangelium zu glauben habe um hineinzukommen. „Es ist gewiß, daß kein menschlicher Geist, so lange er in dem Körper verbleibt, einen Andern überreden kann Buße zu thun, d. h. eine gänzliche Verän-Anderung, eine Umkehr von gänzlicher Gottlosigkeit zu gänzlicher Heiligkeit in seinem Leben und Herzen bewirken kann .... keine geringere Macht als diejenige, welche die Seele erschaffen hat, kann sie umschaffen .... Gott allein kann diejenigen erwecken, welche todt sind in Uebertretung und Sünde." (Wesley's Works, vol. II, p. 421). „Die evangelische Buße ist eine durch Gottes Geist und Wort im Herzen des Sünders gewirkte göttliche Traurigkeit, wodurch er seine Sünde als Beleidigung gegen Gott fühlend, und als eine seine Seele verunreinigende und gefahrbringende Macht erkennend und auf die Barmherzigkeit Gottes in Christo hoffend, sich mit Scham und Abscheu von allen seinen erkannten Sünden hinweg, und zu Gott als zu seinem Erlöser und Herrn hinwendet. Dieses ist ‚Buße gegen Gott' genannt, da wir in derselben uns von der Sünde hinweg zu Gott wenden, und heißt ‚Buße zum Leben', weil sie zum geistlichen Leben führt und der erste Schritt zum ewigen Leben ist" (Matth. 3, 2; Apg. 3, 19; 11, 18; 20, 12). (Watson's Dictionary).

Die Buße ist unerläßliche Bedingung für einen Jeden, der selig werden will; sie ist die enge Pforte, die zum schmalen Lebensweg führt, denn nur da, wo solche Sinnesänderung gewirkt ist, wird das Heil in Christo erkannt und gesucht. Sie ist

der zur Heilsmittheilung vorbereitende Akt und geht demnach dem seligmachenden Glauben voraus, welcher das verheißene Heil in Christo sich aneignet. Wenn Einige annehmen, daß der Glaube schon in der Buße mitenthalten sei, so hat dieses insofern seine Begründung, als ohne Glauben an Gottes Wort es allerdings nie zur Buße kommt; auch ist mit dem Gefühl seines sündhaften, strafbaren und hülflosen Zustandes schon ein Glaube an die vorhandene Gnade und Barmherzigkeit Gottes verbunden, weßhalb der Sünder es wagt die Gnade zu suchen und zu erflehen und dadurch vor der Verzweiflung der falschen Buße, oder weltlichen Traurigkeit, wie sie bei Pharao, Saul, Judas (2 Mos. 10, 16. 17; 1 Sam. 18, 9. 10; Matth. 27, 3—5) stattfand, bewahrt bleibt. Dieses Hoffen auf die Gnade ist aber noch nicht der Glaube, der die Verheißung thatsächlich ergreift und die selige Erfahrung von der für uns vorhandenen Gnade macht. Das Wort Gottes ermahnt deßhalb neben der Buße noch zum Glauben im besonderen Sinne, so daß man mit Recht den Unterschied zwischen Buße und Glauben festhält.

Ein weitverbreiteter Irrthum über das Wesen der Buße ist die Meinung, daß in derselben eine mehr oder minder verdienstliche Leistung enthalten sei, welche falsche Vorstellung vor Allem aus der Selbstgerechtigkeit des natürlichen Herzens entsprungen ist. Wenn die Buße unerläßliche Bedingung zu unserer Versöhnung und Erlösung, so ist sie dieses einzig und allein um ihres vorbereitenden Charakters willen, indem sie nicht zu leisten, sondern zum sich helfen lassen, nicht zu geben, sondern zu empfangen fähig macht; denn die geistliche Armuth, welche nichts Gutes geben oder leisten kann, ist gerade ein Hauptcharakterzug der wahren Buße. Auch haben deren Früchte keinen Anspruch auf Verdienst, sondern sind bloß Merkmale einer aufrichtigen, ernsten Buße; doch kann diese auch ohne jene Früchte da bestehen, wo dem Menschen in der eilften Stunde, wie beim Schächer, keine Gelegenheit mehr zu solchen Früchten gegeben ist. „Ohne Zweifel befiehlt uns Gott Beides: Buße zu thun und rechtschaffene Werke der Buße hervorzubringen, und Beides ist deßhalb in einem gewissen Sinne nothwendig zur Rechtfertigung. Allein sie sind nicht nothwendig in

demselben Sinne, noch in demselben Grade, wie der Glaube. Nicht in demselben Grade, denn diese Früchte sind nur bedingungsweise nothwendig, wenn Zeit und Möglichkeit für sie da ist. Im andern Fall mag ein Mensch ohne sie gerechtfertigt werden, wie es beim Schächer am Kreuz der Fall war; in keinem Fall aber ohne Glauben, — dies ist unmöglich. Es mag Einer so viel Buße thun oder noch so viele Früchte der Buße haben, als er will, dennoch wird dies Alles ihm nichts helfen. Er ist nicht gerechtfertigt, bis er glaubt. Allein in dem Augenblick, in dem er glaubt, mit oder ohne diese Früchte, ja mit mehr oder weniger dieser Werke, mit mehr oder weniger Buße, ist er gerechtfertigt. — Nicht in demselben Sinne, denn Buße und ihre Werke sind nur entfernt nothwendig; nöthig um auf den Glauben vorzubereiten, während der Glaube unmittelbar und geradezu nothwendig ist zur Rechtfertigung." (Wesley's Works, vol. I, p. 387). Ebenso bestimmt behauptet Watson, daß dem Menschen durch die Buße in keinerlei Weise ein Verdienst oder Anrecht auf die Vergebung der Sünden werde. (Inst. vol. II, pp. 96—102).

Da die Buße eine über unser ganzes Innere sich erstreckende Sinnesänderung ist, wobei das alte Wesen und Leben in den Tod gegeben werden muß, so geht dieselbe nicht ohne Schmerz und Kampf vor sich, und wird dabei das Wort von einem zerschlagenen und zerrissenen Herzen (Ps. 34, 19; 51, 19) und von einem heißen Kampf um Erlösung (Röm. 7, 14—25) zur persönlichen Erfahrung. Dieser Schmerz und Kampf ist jedoch hinsichtlich seines Grades und seiner Aeußerung nicht bei Allen der Gleiche, sondern hängt vielfach mit der Individualität, namentlich mit dem Temperament des Einzelnen zusammen. So wenig man die Gründlichkeit der Buße nach dem Maaßstabe dieser Gefühls-Aeußerungen beurtheilen kann, so gewiß ist auch offenbare Sicherheit und Sorglosigkeit ein Zeichen, daß bei einem solchen Menschen noch keine wahre Buße vorhanden ist.

Wenn die Methodistenkirche mit großem Ernst nach dem Vorbild der Propheten und Apostel Buße predigt und mit heiligem Eifer jeden sichern und sorglosen Sünder zur sofortigen Umkehr ermahnt, so hat sie weder in ihrer Theologie, noch in ihrer Praxis jemals die Behauptung, deren sie beschuldigt wird, aufgestellt, daß bei einem Jeden ohne Ausnahme ein und

derselbe Grad von Schmerz über die Sünde, ein und derselbe schwere Kampf wider die Sünde vorhanden sein müsse, und daß die stark hervortretenden Merkmale, d. h. gewaltige Gemüthserschütterungen und heftige Ausbrüche des Gefühls, sogenannte Bußkrämpfe, die sicheren, ja sogar die einzigen Merkmale einer wahren Bekehrung seien. Es ist der Methodistenkirche wohl bewußt, daß die Bekehrung eines Kämmerers, oder einer Lydia nicht minder gründlich war als diejenige eines Kerkermeisters, oder eines Saulus. Sie stellt daher weder diese, noch jene Aeußerungsform als eine bestimmte Regel auf; sondern fordert nach der Vorschrift des Wortes Gottes für die Wahrheit der Sinnesänderung nichts mehr und nichts weniger als gründliche Selbsterkenntniß und thatsächliche Umkehr zu Gott, wie wir es oben beschrieben haben. Wesley sagt in seiner Predigt über die Gerechtigkeit des Glaubens: „Sprich nicht in deinem Herzen: ‚ich bin noch nicht bußfertig genug, ich fühle meine Sünden noch nicht genug‘. Es mag sein, aber warte nicht auf dieses; es mag sein, daß du nicht viel weinst, bis du viel liebest, weil er dir viel vergeben hat. Blicke beständig auf Jesum. Siehe, wie er dich liebt (Works, vol. I, p. 60)." Watson, einer der angesehensten Theologen der Methodistenkirche sagt hierüber: „Der Grad der Sündenbekümmerniß und der Besorgniß bei der Entdeckung unserer Gefahr als Sünder ist nirgends in der Schrift durch ein bestimmtes Maaß ausgedrückt; es wird überall nur das vorausgesetzt, daß dieses in solchem Grad vorhanden sei, daß es den Menschen bewege ernstlich zu fragen: ‚was muß ich thun, daß ich selig werde‘, daß man alle Gnadenmittel mit ganzem Ernst anwende als Solche, welche fühlen, daß sie sich in einem verlornen Zustand befinden, aber eine Erlösung für sie vorhanden ist, daß ihnen vergeben werden muß, wenn sie nicht verloren gehen sollen." Auch hat die Methodistenkirche unter ihren lebendigsten und treusten Mitgliedern eine große Anzahl solcher, deren Bekehrung nach ihrem äußeren Verlauf sich von einander eben so unterscheiden, wie diejenige einer Lydia von der eines Saulus. Jene Behauptungen stehen daher im direkten Widerspruch mit dem, was die ganze Methodistenkirche in Wort und Schrift lehrt und liegt denselben entweder Mißverständniß, oder eine tendentiöse Beurtheilung der methodistischen Wirksamkeit zu Grunde.

2. Schriftlehre.

Die gewöhnliche Bezeichnung für Buße wird im Hebräischen durch das Wort umkehren (שׁוּב) gegeben, was beides, die Abkehr von der Sünde und die Hinkehr zu Gott, das negative und positive Moment in sich schließt (1 Sam. 7, 3; 1 Kön. 8, 33; 2 Kön. 23, 25; Jes. 10, 21; 55, 7; 59, 20; Jer. 3, 10; 25, 5; 26, 3; Hos. 12, 7). Im neuen Testament bedeutet das griechische Wort (ἐπιστρέφειν) im moralischen Sinne: sich umkehren, bekehren und in μετάνοια: Umkehr vom Bösen zum Guten, (Matth. 13, 15; Luc. 22, 32; Apg. 11, 21; 14, 15; 15, 19; — 11, 18; 20, 21; 2 Cor. 7, 10; 2 Tim. 2, 25) ist derselbe Begriff enthalten. Das deutsche Wort ‚Buße' giebt den ursprünglichen Sinn nicht vollständig, denn es ist darin hauptsächlich nur das negative Moment, die Selbstverurtheilung des früheren Wandels ausgesprochen. — Das Wesen der Buße wird als eine das ganze Herz durchdringende dargestellt in jenen Forderungen sich ‚von ganzem Herzen zu bekehren (5 Mos. 4, 29; 30, 2. 8. 10; 2 Kön. 23, 25; Joel 2, 12), als ein Erkennen seiner eigenen Sünde (Ps. 51, 4. 5; 69, 6; Jes. 59, 12), als eine Zerknirschung, Zerschlagenheit des Herzens, als eine göttliche Traurigkeit (Joel 2, 12; Ps. 51, 19; Matth. 5, 4; 2 Cor. 7, 10), als geistliches Armsein, Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit (Matth. 5, 3. 6), als ein sich Selbstverurtheilen (Klagel. 3, 40; Joel 2, 13; Luc. 12, 57; 1 Cor. 11, 31), als ein Bekenntniß seiner Sünden (3 Mos. 26, 40; Neh. 9, 2; Ps. 32, 5; Spr. 28, 13; Marc. 1, 5; 1 Joh. 1, 9), als ein mit Früchten verbundener Akt (1 Sam. 7, 3; Jes. 55, 7; Hos. 12, 7; Jona 3, 8. 9. 10; Matth. 3, 8; Luc. 19, 8; Apg. 26, 20). Daß die Buße unerläßliche Bedingung für einen Jeden ist, welcher Vergebung und Erlösung erlangen soll, geht aus den hier erwähnten und schon im vorigen Paragraphen angeführten Stellen hervor und wird vom Herrn in der Bergpredigt bildlich dargestellt unter dem Bild der engen Pforte, die allein zum schmalen Weg des Lebens führt (Matth. 7, 13. 14), seinen Jüngern öffnet der Auferstandene die Schrift und läßt sie daraus erkennen, daß sie in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden predigen sollen unter allen Völkern (Luc. 24, 45. 47), und die Apostel thaten wie ihnen befohlen war

(Apg. 2, 36. 38.; 17, 30, 2 Petr. 3, 9); darum ist auch der Bußfertige ein Gegenstand der Freude der Engel im Himmel (Luc. 15, 7). Das positive Moment der Buße ist in der Schrift dadurch ausgedrückt, daß es darin heißt, daß man sich zum Herrn bekehren soll (Jer. 4, 1; 24, 7; Jes. 10, 21; 9, 6; 55, 7; Hos. 12, 7; 14, 2; Mal. 3, 7; Luc. 1, 16. 17), zu Christo (Apg. 11, 21; 1 Petr. 2, 25; 2 Cor. 3, 16), von der Finsterniß zum Licht (Apg. 26, 18).

Daß in der Buße zur Erlangung des Heils irgend etwas Verdienstliches liege, widerspricht dem Zeugniß der Schrift, vielmehr stimmt das alte mit dem neuen Testament darin überein, daß der Mensch nicht aus den Werken, sondern aus Gnaden selig werde (Röm. 3, 24; 11, 6; Eph. 2, 5. 8. 9; Gal. 2, 16); daß wir durch die Gnade in Christo Gott angenehm gemacht sind (Eph. 1, 6); darum preisen schon die Heiligen des alten Bundes die Gnade durch die ihnen das Heil zu Theil wird (2 Mos. 34, 6. 7; Ps. 89, 18; 103, 10—12; Micha 7, 9). Johannes der Täufer wies daher Alle, die sich von ihm taufen ließen mit Wasser zur Buße auf das Lamm Gottes, das allein ihre Sünden wegnehmen könne (Matth. 3, 11; Joh. 1, 29. 36), so sie an Christum glauben.

Beispiele von wahrer Buße finden wir im Gleichniß vom verlornen Sohn, vom Zöllner im Tempel, im Zachäus, im bußfertigen Schächer am Kreuz (Luc. 15, 18—21; 18, 13; 19, 1—10; 23, 40—43).

3. Die Kirchenlehre von der Buße. Eine Veräußerlichung dieser Lehre begann zu der Zeit, als man die Buße zum Sakrament erhob und sie neben die Taufe stellte als Sühne für die nach der Taufe begangenen Sünden. So bediente man sich in der alten Kirche zur Bezeichnung der Kirchenbuße desselben Wortes, womit die Sinnesänderung im lateinischen Bibeltext ausgedrückt ist (poenitentia); auf diese Weise wurde der Begriff der Strafleistung der Kirchenbuße auch auf die von der Schrift geforderten Sinnesänderung übertragen, so daß bestimmte Werke als unerläßlich zur Sündenvergebung von der römischen Kirche vorgeschrieben werden. Schon durch Innocenz III. wurde auf dem lateranensischen Concilium die Ohrenbeichte als ein unerläßliches Werk zur Sündenvergebung erklärt. Wie nun Päpste

und Bischöfe kirchliche Büßungen erlassen oder in Geldstrafen verwandeln konnten, so maßte sich die Kirche dasselbe Recht an, für den Erlaß von gegen den Herrn begangenen Sünden, wodurch die Lehre vom Ablaß entstand, wie sie zur Zeit der Reformation in ihrer krassesten Ausbildung auftrat. Die Reformation verwarf diese Werke der Genugthuung mit aller Entschiedenheit als das Versöhnungswerk Christi beeinträchtigende, und lehrt dagegen in ihren Symbolen, daß die Buße nichts Anderes ist als die begangenen Sünden anerkennen, schmerzlich bereuen und der Sünde absagen. Die Kennzeichen einer wahren Reue sind nach protestantischer Lehre Unterlassen des Bösen und Verlangen nach Heiligung (d. h. nach Vergebung und Erlösung). Das Intensive der Buße ist in der Reue über die Verkennung und Verachtung der Liebe Gottes. Die Buße ist für alle Menschen nöthig, sie kann Keinem erspart werden. Wie wir schon gezeigt, stimmt die Methodistenkirche in ihrer Auffassung von der Buße mit diesen Bestimmungen vollständig überein. — Alle Systeme, welche den Begriff der Sünde und die Verdorbenheit der menschlichen Natur überhaupt leugnen, weichen daher auch in ihrer Auffassung von der Buße von den Bestimmungen der protestantischen Symbole ab.

§ 83. Der Glaube.

Wie die Buße der negative, so ist der Glaube der positive Theil der Bekehrung. Der Glaube, welcher den persönlichen Empfang des Heils vermittelt, besteht nicht in der bloß äußerlichen Annahme der Glaubensartikel einer Kirche, noch in der Zustimmung unserer Erkenntniß zu der bloßen Idee und Moral des Christenthums, noch in dem bloßen Fürwahrhalten der Lehren der h. Schrift: sondern er ist eine herzliche Zustimmung und Uebereinstimmung unseres Willens und Gemüthes mit dem Heilsplan, und den Heilswahrheiten, sowie eine vollkommene Ueberzeugung von der Wahrheit der zu unserer Erlösung vollbrachten Heilsthatsachen. Dieser Glaube schließt die völlige Verzichtleistung auf jede andere Zuflucht, das lebendige Vertrauen auf Gott, den Vater unseres Herrn Jesu Christi und in die Person und das Werk unseres Erlösers, das persönliche Ergreifen seines Verdienstes, sowie die gänzliche

Uebergabe an Christum in sich. Zu diesem seligmachenden Glauben vermag der Mensch sich nicht aus eigener Kraft zu erheben, er ist ein freies Geschenk der Gnade Gottes, gewirkt durch sein Wort und durch seinen Geist, und so ein Werk Gottes; zugleich ist er aber auch eine freie, persönliche That des innersten Lebens, weßhalb der Mensch zum Glauben aufgefordert und für seinen Unglauben verantwortlich gemacht wird; darum der wahre Glaube ein Glauben von Herzen heißt.

1. Das Wesen des Glaubens. Glauben im gewöhnlichen Sinne des Wortes heißt von der Wirklichkeit und Wahrheit eines Dinges überzeugt sein. Diejenigen, welche vorgeben nur an dasjenige zu glauben, was sie mit ihren fünf Sinnen wahrnehmen können, müssen schließlich dem absoluten Scepticismus, dem Zweifel an aller Sinneswahrnehmung, dem consequentesten Sensualismus verfallen; indem bekanntlich nicht nur optische Täuschungen, sondern unzählige Fälle vorkommen, in denen die Sinneswahrnehmung zum Erweis der Wirklichkeit eines Dinges nicht mehr ausreicht, wie z. B. von der Existenz unseres eigenen Geistes oder von dessen Funktionen, des Denkens und Beurtheilens. Wollen diese sogenannt Gläubigen der fünf Sinne nicht an ihrem eigenen Denken zweifeln, so müssen sie trotz ihrer Theorie an etwas glauben, wofür ihnen ihre fünf Sinne keinen Beweis liefern, wodurch sie aber in unzählige Widersprüche mit ihrem vorgeblichen Glauben der fünf Sinne gerathen und ihrem System alsdann selbst das Armuthszeugniß der Unhaltbarkeit und Geistlosigkeit ausstellen.

Bedarf es zum Glauben an die Wirklichkeit der Existenz dieser sichtbaren Dinge schon des Erweises eines höheren, geistigen Vernehmens und Erkennens, um wie viel mehr dann in Sachen der Religion, in Bezug auf die unsichtbare Welt und die ewigen Heilsgüter. — Kraft der doppelten Thätigkeit des h. Geistes, wodurch die Augen unserer Seele geöffnet und erleuchtet werden, vermögen wir solche Dinge zu sehen, welche das natürliche Auge nie sehen, noch das Ohr vernehmen kann, werden wir von der Realität der unsichtbaren ewigen Welt überzeugt (Ebr. 11, 3. 6. 7—16). Dieser Glaube gelangt jedoch erst durch lebendige, persönliche Beziehung auf Christum, den Gottmenschen, zur ganzen Fülle

und zu seiner das ganze Heil sich aneignenden Kraft. Ohne Christum, den verheißenen Erlöser wäre auch der Glaube der Väter im alten Bund ein für ihre Seligkeit unzureichender gewesen.

Von der Veräußerlichung des Glaubens der römisch-katholischen Kirche führten die Reformatoren wieder zum lebendigen Lebensgrund zurück, indem sie die Rechtgläubigkeit nicht wie dort vom bloßen Glauben an die Kirchenlehre, sondern vom lebendigen, auf persönlicher Ueberzeugung beruhenden Glauben an Gottes Wort und an den allein seligmachenden Erlöser abhängig machen[1]. Wenn aber in vorgeblicher Opposition gegen den Glauben an die Kirchenlehre und den Autoritätsglauben der Inhalt des Glaubens freigegeben, und aus der christlichen Glaubenslehre dasjenige entfernt wird, was vor dem Richterstuhl menschlicher Vernunft als unglaublich erscheint, und nur das stehen läßt, was dem gesunden Menschenverstand einleuchtet, wie z. B. das Dasein Gottes, eine sittliche Weltordnung, ein ewiges Leben, die Idee und Moral des Christenthums: so ist diese rationalistische Auffassung vom Glauben zwar das strikte Gegentheil von der römisch-katholischen, aber darum eine nicht minder große Verirrung. Man hat es hier offenbar nicht mit einem durch Gottes Wort und Geist gewirkten Gottesglauben, sondern bloß mit einem Vernunftglauben zu thun, welcher aber in die engen Schranken der menschlichen Vernunft gebannt, die ewigen Gottes- und Heilsgedanken nicht zu begreifen und daher auch das Heil in Christo nicht zu ergreifen vermag. Dieser Vernunftglaube kommt allerdings über bloße Lehrmeinungen menschlicher Weisheit nicht

---

[1] Der wahre Glaube ist nach dem Ausdruck des Heidelberger Katechismus „nicht allein eine gewisse Erkenntniß, dadurch ich Alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort hat offenbaret (Ebr. 11, 1—4; Jak. 2, 19. 20), sondern auch ein herzliches Vertrauen (Röm. 4, 16—18; 5, 1; 10, 10; Luc. 1, 68; 2, 14. 29. 30), welches der Heilige Geist (Matth. 16, 17; Joh. 3, 5; Gal 5, 22; Phil. 1, 19. 29) durch das Evangelium in mir wirkt (Röm. 1, 16; 10, 17; 1 Cor. 1, 21; Marc. 16, 15. 16; Apg. 16, 14), daß nicht allein Andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenkt sei (Hab. 2, 4; Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Ebr. 10, 38; Matth. 9, 2; Eph. 2, 7—9; Röm. 5, 1) aus lauter Gnade, allein um des Verdienstes Christi willen (Röm. 3, 24—26; Gal. 2, 16; Joh. 20, 31; Apg. 10, 43).

hinaus; weßhalb der Rationalismus den Charakter des Offenbarungsglaubens mit demjenigen des Vernunftglaubens fälschlich verwechselt, indem er jenem zur Last legt, was diesem zukommt, daß er nämlich bloß auf menschlich erfundenen Dogmen, auf einem bloßen Fürwahrhalten beruhe. Statt dem Autoritätsglauben zu entfliehen, führt der Rationalismus in seiner vermeintlichen Freiheit vollends in denselben hinein; statt der heiligen Schrift oder Kirche erhebt er die Meinung des Einzelnen, d. h. den Ausspruch seiner Vernunft zur Autorität. — Derjenige, welcher die Schrift als höchste Autorität in Glaubenssachen anerkennt und deren Inhalt als göttliche Offenbarung und historisch beglaubigte Thatsachen für wahr hält, steht zwar dem Heil näher als der Vernunftglaube; doch fehlt ihm, so sehr er von Außen betrachtet dem wahren Glauben ähnlich sein mag, dennoch das Wesen des letzteren. Mit dem verstandesmäßigen Wissen der Heilswahrheit sich begnügend, bleibt er bei dem Buchstaben derselben stehen, ohne sich in eine lebendige Beziehung zur Heilswahrheit, in ein persönliches Verhältniß zum Heilsvermittler und zu dessen Heil zu setzen. Der Buchstabenglaube einer todten Orthodoxie ist nicht ein Akt des innersten Lebens, sondern des Verstandes und deßhalb bewirkt er so wenig wie der Vernunftglaube weder eine lebendige Heilserfahrung, noch wahre Heilsgewißheit.

Der Begriff des seligmachenden Glaubens besteht nach biblischem Sprachgebrauch (Ebr. 11, 1) in einer festen Ueberzeugung, in einem göttlichen Krafterweis deß, das man nicht siehet, im Gegensatz zum bloßen Meinen, in einem sich Verlassen, Stützen auf das glaubwürdig Erkannte als auf das absolut Sichere, so daß das Geglaubte zum sehnlichst Verlangten, Gewollten wird und man seine Person dafür einsetzt, im Gegensatz zur bloßen Verstandesüberzeugung, bei der das Herz gegen das Geglaubte kalt bleibt und kein sich Anvertrauen und Hingeben an das Geglaubte stattfindet. Der durch sein Wort und seine Thaten geoffenbarte, lebendige und wahrhaftige Gott ist die Autorität, welcher man glaubt (Apg. 27, 25; Röm. 4, 3; Gal. 3, 6) und der ewige Grund, auf dem der Glaube ruht. Im alten Bunde concentrirte sich der Glaube im Glauben an die verheißene Erlösung; im neuen

Bunde im Glauben an die durch Christum vollbrachte Erlösung. Daß Gott in Christo war und die Welt mit ihm selber versöhnte und ihnen ihre Sünden nicht zurechnete, wurde Juden und Griechen als das Object und Ziel des seligmachenden Glaubens verkündet. Der Glaube an das Evangelium in der Kraft des Heiligen Geistes befähigt zu Christo zu kommen, ihm zu vertrauen, überzeugt uns, daß er mächtig und willig ist Alle selig zu machen, die sich ihm anvertrauen, hilft uns sein Verdienst zu ergreifen und persönlich anzueignen. Wesley beschreibt das Wesen des seligmachenden Glaubens sehr schön, wenn er sagt: „Es ist eine göttliche Ueberzeugung und Zuversicht, daß Gott in Christo war und die Welt mit ihm selber versöhnte und ihnen ihre Sünden nicht zurechnete, und insbesondere, daß der Sohn Gottes mich geliebet und sich für mich dahingegeben hat, daß ich — sogar ich nun mit Gott versöhnt bin durch das Blut, welches am Kreuz für mich vergossen wurde." — „Der seligmachende Glaube ist kein blindes, abergläubisches Vertrauen in das Opfer Christi, wie dasjenige der Heiden in ihre Opfer, noch ein vermessenes Vertrauen des Unbußfertigen, welche meinen Christus rette sie in ihren Sünden, sondern ein Glaube an Christo, wie die Schrift lehrt, so daß man die Hauptlehren des Evangeliums kennt und von Herzen an dieselben glaubt." „Wer Christum so empfängt anerkennt seine eigene Schuld, daß seine eigene Gerechtigkeit wie ein beschmutztes Kleid ist, der ehret Gott, den Vater und seinen Sohn den einzigen Erretter. Dieser Glaube verherrlicht Gottes Barmherzigkeit und freie Gnade im höchsten Grade, er anerkennt auf Erden, was er in alle Ewigkeit im Himmel anerkennen wird, daß die ganze Errettung des sündigen Menschen vom ersten Anfang bis zu ihrem letzten, höchsten Grad von Gottes freister Liebe, von Christi Verdienst und Mittler-Amt und von der Kraft des Heiligen Geistes stammt" (Watson's Diction.). Nicht nur Erkenntniß vom Heil, sondern auch der Besitz desselben, nicht nur die Hoffnung und das Verlangen nach dem Heil, sondern auch dessen thatsächlicher, beseligender Genuß wird somit dem wahrhaft Gläubigen zu Theil.

Dieser Glaube, welcher eine Frucht des Geistes ist, bringt auch geistliches Leben, weil er mit Christo, der Quelle des

Lebens verbindet[1]. „Dieser Glaube fasset auch in sich, daß wir uns auf ihn, als auf unsere Stärke verlassen, auf den ohne welchen wir Nichts thun können, welcher uns jeden Augenblick ausrüstet mit Kraft von Oben, ohne welche es unmöglich ist ihm zu gefallen, (daß wir uns stützen auf ihn) als auf unsern einzigen Helfer in der Zeit der Noth, welcher uns Siegeslieder in den Mund giebt, der uns den Sieg verleiht über alle unsere Feinde.“ „Dazu kommt, daß Gott, unser höchstes Ziel ist, daß unsere Augen auf ihn gerichtet sind in allen Stücken, daß wo wir auch sein, oder was wir auch thun mögen, wir beständig darauf sehen, daß wir ihm, dem Unsichtbaren wohlgefallen und Alles auf ihn in Christo Jesu beziehen“ (Wesley's Works, vol. I, pp. 269. 270). — „Die gläubige Aneignung des gekreuzigten Erlösers bringt die wirkliche Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Erlöser, in der der Gläubige die Gerechtigkeit nicht nur außer sich, sondern auch in sich hat“ (Martensen, christl. Dogmatik). „Glauben, Leben und Gerechtigkeit sind demnach in der Heilsökonomie unzertrennlich miteinander verbunden. Gerechtigkeit und Zuversicht, die nicht im Glauben von Anfang bis zu Ende ihre Vermittlung haben, sind ebenso unwahr, als ein Glaube, der nicht beides als reelles Produkt aus sich ermittelt (Beck, christl. Lehrwissensch.). „Hienach ist der Glaube jene Gesinnung, welche auf den unsichtbaren Gott und seine Macht, auf sein Wort und seine Wahrhaftigkeit baut als auf das absolut Sichere, und sich auch in seinem Thun und Lassen von dieser Gewißheit bestimmen läßt und gegen die Verheißung Gottes Alles hinzugeben bereit ist“ (Ebrard, christl. Dogmatik, Bd. II). Die Frucht des seligmachenden Glaubens besteht nicht nur in der Rechtfertigung, sondern auch in der Heiligung, nicht allein in der Vergebung, sondern auch in der Erlösung von allen Sünden. Je nach dem Grad unseres Glaubens wird das Heil mit seiner verklärenden und beseligenden Kraft unser Herz

---

[1] „Da wir aber von einem solchen Glauben reden, der nicht ein müßiger Gedanke ist, sondern der vom Tode befreit und ein neues Leben in den Herzen erzeugt, und ein Werk des Heiligen Geistes ist, so besteht er nicht bei einer Todsünde, sondern schafft, so lange er gegenwärtig ist, gute Früche, wie wir hernach zeigen werden.“ (Apolog., vom rechtfertigenden Glauben).

und Leben erfüllen und durchdringen; ja, wird der Herr selber in uns wohnen (Joh. 14, 23; Eph. 3, 17; 1 Joh. 5, 1. 5. 12. 13). „Hier endet beides, die Schuld und die Macht der Sünde. Er kann nun sagen: ‚Ich bin mit Christo gekreuziget. Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Denn, was ich jetzt lebe im Fleische, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben‘ .... Eine augenblickliche und beständige Frucht von dem Glauben, durch welchen wir aus Gott geboren sind, eine Frucht, welche auf keine Weise auch nur eine Stunde lang davon getrennt sein kann, ist die Macht über die Sünde, über jedes böse Wort und Werk. Denn wenn man sich das Blut Christi durch den Glauben aneignet, so ‚reinigt dasselbe das Gewissen von todten Werken‘; wacht ferner über die inwohnende Sünde, denn es heiliget das Herz von jeder unheiligen Begierde und Stimmung." (Wesley's Works, vol. I). Die innige Verbindung zwischen Glauben und Liebe mit Nachdruck zu bezeichnen, sagt Harleß in seiner ‚Ethik‘: „Der wahre Glaube ist in sich selbst Liebe, die wahre Liebe ist in sich selbst Glaube," doch ist hier die Frucht des Glaubens, welche die Liebe ist, mit dem Wesen des Glaubens, das die Früchte hervorbringt, identificirt. Nitzsch stellt dieses Verhältniß bestimmter dar, wenn er sagt, daß in dem Glauben „ein gewisses Element der Liebe, nämlich Wahrhaftigkeit, Demuth, Verlangen, Selbstverleugnung nicht fehlen könne."

Dieser lebendige Glaube an Gott durch Christum ist für die Aneignung des in Christo bereiteten Heils und für das Leben aus Gott, so nothwendig, wie das Auge für das Schauen der Sonne, wie das Ohr für das Vernehmen des Schalles, wie der Mund für den Genuß der Nahrung. Er ist das Receptionsorgan für alle von Gott verheißene Gnade. „Die Buße," sagt Ebrard, „ist der Hunger, der Glaube ist der geöffnete Mund, Christus ist die Speise." Er ist das einzige Mittel zur Seligkeit, wovon die Rechtfertigung nur ein Stück ist. „So lange wir ohne diesen Glauben sind, sind wir ‚Fremde von dem Testament der Verheißung‘ und Fremde außer der Bürgerschaft Israels und ohne Gott in der Welt" (Wesley's Works, vol. I.).

Je bedeutungsvoller der Glaubensakt ist im Verhältniß zu

unserer Seligkeit, desto weniger kann er des Menschen eigenes Werk sein. Der Mensch vermag weder aus sich selbst den Glauben, welcher die Verheißung ergreift, sich zu geben, noch denselben Andern durch Beweise für den Glauben mitzutheilen, denn er beruht nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft und ist Gottes Gabe. „Die Urhebung und Vollendung des das Heil vermittelnden Glaubens," sagt Beck, „ruht in Jesus, wie er die Bürde des Kreuzes und die Würde des göttlichen Thrones, den Fluch des Todes und das Leben der Verklärung in der menschlichen Natur-Entwicklung ausgleicht." Christus ist der Anfänger und Vollender des seligmachenden Glaubens (Ebr. 12, 2). Wollte aber Jemand sich mit seinem Unglauben entschuldigen und sagen, er könne nicht glauben, weil Gott ihm den Glauben nicht gebe, so ist dieses entweder eine Einflüsterung des Vaters der Lügen, oder ein leerer Vorwand für das Nichtglaubenwollen. Der Unglaube wird einestheils dem Menschen zur verdammlichen Sünde angerechnet und anderstheil wird der Mensch zum Glauben aufgefordert (Marc. 1, 14. 15; 16, 16); es muß daher für jeden Menschen eine Fähigkeit vorhanden sein zu glauben, wenn durch das Wort Gottes die Aufforderung dazu an ihn ergeht. Widerstrebt der Mensch den Wirkungen der Gnade, des Wortes und Geistes Gottes nicht, so gelangt er zu dem Grad des Glaubens, der sich in aufrichtiger Buße kund thut und in derselben entsteht das aufrichtige Wollen die Verheißung zu ergreifen, an das Evangelium von Herzen zu glauben. Er ruft wie jenes Kindes Vater: „Herr ich glaube, hilf meinem Unglauben," und so gewiß Jener Erhörung fand, so gewiß schenkt der Herr jedem aufrichtig Wollenden und ernstlich Verlangenden die Kraft von ganzem Herzen zu glauben an das Heil in Christo und sich dasselbe anzueignen. Die Zustimmung unseres Gemüthes und unseres Willens zur dargebotenen Gnade, das Ergreifen derselben durch Anwendung der uns verliehenen Kraft sind daher nothwendige Bestandtheile des Glaubens, ohne welche er weder entstehen noch bestehen kann. Der Glaube schließt darum, obschon er Gottes Werk ist, die menschliche Bethätigung nicht aus, was auch in den Bestimmungen der Symbole der protestantischen Kirche ausgedrückt ist. „Damit Niemand meine, er sei nur Kenntniß, wollen

wir weiter hinzufügen: Er ist Wollen und Annehmen der dargebotenen Verheißung der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung." (Apolog. d. augsb. Confess.). „Der christliche Glaube ist nicht eine Meinung und menschliche Einbildung, sondern die festeste Zuversicht und eine klare und feste Zustimmung des Gemüthes, endlich das gewissseste Ergreifen der in der heiligen Schrift und dem apostolischen Glaubensbekenntniß dargelegten göttlichen Wahrheit und so Gottes selbst, als des höchsten Gutes und insbesondere der göttlichen Verheißung und Christi, der aller Verheißungen Krone ist." (2. Schweizer. Glaubensbek.). Wesley beschreibt den Charakter derer, welchen der Glaube zu Theil wird, folgenderweise: „Er ist ein freies Geschenk Gottes, welches er nicht denen verleiht, die sich seiner Gunst würdig gemacht haben; nicht denen, welche schon vorher heilig sind . . . . sondern er verleiht es den Gottlosen und Unheiligen; denen, welche sich einzig auf die Barmherzigkeit Gottes warfen, indem sie sprachen: ‚Gott sei mir Sünder gnädig' — und Allen, welche ihre Bedürfnisse und ihre gänzliche Unfähigkeit, sie zu befriedigen, sehen, fühlen und bekennen, giebt er den Glauben um dessen willen, ‚an welchem Er Wohlgefallen hat'." „Er ist eine Gabe Gottes. So bitte denn," sagt Watson, „daß der Heilige Geist denselben in dir wirken, und daß, wenn du ihn hast, daß er ihn stärken und vervollkommnen möge. Er ist zu üben. Setze darum ein absolutes Vertrauen in Gott, deinem Erretter; vertraue seiner Wahrhaftigkeit, Macht und Liebe. Sage mit Hiob unter all den Prüfungen dieses Lebens: ‚Obgleich er mich schlägt, will ich dennoch in ihn trauen'. Du mußt nur auf ihn schauen, dann bist du gewiß, daß du die Verheißung hast. Sieh nicht auf das Wasser, auf welchem du wandelst, sondern auf ihn, welcher darauf einhergeht. Höre nicht auf den Sturm, sondern auf den, welcher ihm gebieten kann. Oder wenn ein Zweifel emporsteigt, und du sinkst, dann wende dich zu ihm mit dem Ruf: ‚Herr hilf', und er wird seine Hand ausstrecken und sagen: ‚O du Kleingläubiger, warum zweifeltest du'?" (Sermon II).

2. Schriftlehre vom Glauben. Die biblische Bezeichnung für den Begriff des Glaubens ist im Hebräischen אֱמוּנָה, welches von dem Zeitwort אָמַן fest, höchst zuverlässig sein (Jes. 25, 1), gebildet ist und heißt (im Hiphil) etwas als zuverlässig betrachten, sich

darauf verlassen, gründen, stützen, darauf trauen, besonders auf Gott vertrauen (1 Mos. 15, 6; 2 Mos. 14, 31), festhalten an Gott, glauben (Jes. 7, 9; 28, 16; 1 Mos. 45, 26; 2 Mos. 4, 1. 8. 9; 4, 5; Hiob 9, 16). Das Hauptwort bedeutet daher Festigkeit (2 Mos. 17, 12), Zuverlässigkeit von Menschen (Ps. 37, 3), von Gott, sofern er seine Verheißungen erfüllt (5 Mos. 32, 4; Ps. 36, 6; 40, 11; Spr. 28, 20), als Gesinnung: Aufrichtigkeit (Jer. 5, 1; Ps. 37, 3; 119, 30), Treue (Spr. 12, 17. 22), Gewissenhaftigkeit (2 Kön. 12, 15; 2 Chr. 34, 12), oder der Akt des Sichverlassens auf den festen, zuverlässigen Grund. Alle diese Momente in ihrer objectiven und subjectiven Bedeutung sind in dem Begriff des Glaubens enthalten. Die Septuaginta übersetzt das hebräische Wort mit *πίστις* von dem Zeitwort *πείθω*, ich überrede, überzeuge, und heißt daher Ueberzeugung von einer Sache, das Vertrauen, der Glaube, Glaubenszuversicht, welche Liebe und Hingabe an den Gegenstand des Glaubens in sich schließt. Das deutsche Wort ‚glauben' bedeutet seinem Ursprung nach: fußen, sich verlassen auf etwas, festhalten an etwas, trauen, decken, sichern und im Mittelhochdeutschen auch ruhen. Hinsichtlich der Objecte des Glaubens bezieht sich dieser auf Gott: Glaube an Gott (Marc. 11, 22; 1 Thess. 1, 8; Ebr. 6, 1; 1 Petr. 1, 21), Glaube an die Kraft Gottes (Col. 2, 12), gemäß des Glaubens an Gott (Ebr. 11, 7), durch d. h. in Kraft des Glaubens an Gott (Ebr. 11, 3); auf Christus: Glauben an Jesum Christum (Gal. 2, 16; 3, 22; Eph. 4, 13), glauben in Christo, die Präposition *εἰς*, *ἐν* = in und *ἐπί* an, drückt die vertrauensvolle Hingebung an Christum aus, nicht nur sein Zeugniß von sich und seinem Verhältniß zu Gott und der Welt als wahr annehmen, sondern sich ihm auch als dem Herrn und Heiland mit Geist, Herz und Willen anschließen und nach seinen Geboten wandeln (Joh. 2, 11; Col. 2, 5; Gal. 3, 26; Röm. 9, 33; 10, 11; Apg. 9, 42), glauben an das Evangelium d. h. an den, welcher es verkündiget, nämlich Christum (Marc. 1, 15; 16, 16; Apg. 16, 31; Röm. 1, 16), Glaubensgehorsam d. h. Gehorsam, welchen der Glaube an Christum fordert (Röm. 1, 5; 16, 26), Gerechtigkeit aus dem Glauben im Glauben an Christum (Röm. 1, 17), insbesondere Glaube an den versöhnenden Tod des Herrn und an die

daraus fließende Gnade Gottes (Joh. 6, 29. 51; Gal 2, 20; Eph. 3 12; Röm. 3, 25. 26. 27; 5, 1. 2), daß man an aller eigenen Hülfe und an allem eigenen Verdienst verzweifelnd, sein Heil allein von Christo erwartet (Psalm 56, 5; Jes. 8, 13; Matth. 11, 28).

Schon im alten Bunde bildet der Glaube die Grundlage des religiösen Verhaltens, und zwar der Glaube an den Heilsgott auf Grund seiner Verheißung, wovon uns Abraham ein leuchtendes Vorbild ist (1 Mos. 15, 6), und durch welchen Glauben die Alten ein gutes Zeugniß bekommen haben (Ebr. 11, 1. 2). Alle wahre Gesetzeserfüllung ging aus dem Glauben hervor, und zur Zeit der Prophetie ist er die Voraussetzung alles Heils (Jes. 7, 9; Hab. 2, 4; 2 Chr. 20, 20). Im neuen Bunde tritt die Bedeutung des Glaubens, seine unbedingte Nothwendigkeit zur Erlangung des Heils noch bestimmter hervor (Marc. 9, 23; Luc. 17, 6; Jak. 1, 6. 7). So bezeichnet sich Christus selbst schon beim Beginn seiner Lehrthätigkeit als das Object des Glaubens und macht davon das Heil abhängig (Marc. 1, 15; Joh. 3 16; 6, 40; 8, 24; Matth. 18, 6; Marc. 9, 42), wie wir schon in der Christologie nachgewiesen haben. Je nach dem Maaß des Glaubens hat der Einzelne Antheil am Heil in Christo (Matth. 8, 13; 9, 22. 29; 15, 28; Marc. 5, 34). Im Glauben an Gott vollzieht sich der Glaube an Christum (Joh. 14, 1), der Glaube an Jesum als an den Christ, ist der rechte Gehorsam gegen Gottes Willen (1 Joh. 3, 23), ist die Bedingung der Gotteskindschaft (Joh. 3, 16; 5, 24; 1 Joh. 2, 23), das Nichtglauben an Jesum ist Verwerfung Gottes selbst (Joh. 5, 38). Der Glaube wird als ein Erkennen (Joh. 6, 69; 10, 38; 17, 6. 7. 8), als ein Nehmen von Seite des Willens (Joh. 1, 12; 3, 11; 7, 31), als Gehorsam (Joh. 10, 27; 8, 12), als persönlicher Anschluß (Joh. 3, 21; 5, 40; 6, 35) beschrieben. Paulus stellt den Glauben als sittliche That dar, vollzogen vom persönlichen Centrum des Menschen, vom Herzen, bedingt durch das Wort und gewirkt durch Gottes Geist (Röm. 1, 5; 10, 9; 10, 14—17; 1 Cor. 12, 3; Eph. 2, 8; Col. 2, 12), Christus der Gekreuzigte und Auferstandene ist sein Object des Glaubens (Apg. 20, 21; 1 Tim. 3, 13; Röm. 3, 22. 25; Gal. 2, 16. 20; 1 Cor. 1, 23; 2, 2; 2 Cor. 15, 3. 12. 14. 17. 20).

Der Widerspruch, welcher scheinbar zwischen Paulus und Jakobus 2, 14. 24 besteht, ist schon von Zwingli gelöst worden. Dem Context nach versteht Jakobus unter dem Glauben v. 14 nicht jenen Akt der Hingabe an Christum, sondern nach V. 19 das theoretische Annehmen von theoretischen Glaubenssätzen. Jakobus behandelt das Wesen des Glauben vom psychologischen Standpunkt aus und beantwortet die Frage, ob der bloß theoretische Glaube, der nur auf dem Verstande beruht, oder der Glaube als That des innersten Lebens, der Glaube von Herzen, selig mache, und zeigt dann, wie jener todte Glaube vergeblich sei, weil ihm die Werke fehlen, die die Echtheit, die Kraft des Glaubens darthun. Paulus dagegen behandelt die Frage vom dogmatischen Standpunkt aus, ob wir allein durch den Glauben an Christum, oder noch nebenbei durch Werke gerechtfertigt werden; bei ihm steht das eigene Werk im Gegensatz zu Christi Werk, bei Jakobus das Werk im Gegensatz zur bloßen Theorie. Auf diese Weise ergänzen sich Paulus und Jakobus in der Darlegung des Glaubens.

Vor einem Scheinglauben warnt der Herr, wenn er von Solchen redet, welche an jenem Tage kommen und sagen werden: „Herr, Herr haben wir nicht in deinem Namen geweissaget? .... Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch noch nicht erkannt; weichet alle von mir, ihr Uebelthäter, ich habe euch nie erkannt“ (Matth. 7, 22. 23); denn ihr Glaube war kein solcher, wodurch ihr eigenes Herz erneuert und geheilt worden wäre, und daher kein seligmachender. Dagegen rühmt der Herr den Glauben eines Hauptmanns, eines cananäischen Weibes (Matth. 8, 10; 15, 28) und wird uns im Ebräerbriefe im 11. Capitel eine Wolke von Glaubenszeugen aus dem alten Bunde vorgeführt, ihrem Glauben nachzufolgen.

§ 84. Die Rechtfertigung.

Das aus der Erweckung entstandene Schuldgefühl, sowie der in der Bekehrung anerkannte Schuldzustand erfordert eine von diesem hemmenden Gefühl und abnormen Zustand befreiende That, wenn es zum normalen Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, zur lebendigen Gottesgemeinschaft und zum neuen Leben aus Gott kommen soll. Da der Mensch von sich aus weder eine

seine Schuld deckende Sühne zu bieten, noch aus sich selbst den Schuldzustand aufzuheben vermag, so kann Solches nur von Gott selbst geschehen und zwar durch die Rechtfertigung. Diese ist nämlich nach dem Ausdruck der heiligen Schrift derjenige Akt Gottes, durch welchen er auf Grund der von Christo vollzogenen Versöhnung nach seiner Gerechtigkeit und Gnade den Sünder freispricht von seiner Schuld und Strafe, und zugleich ihm ein Anrecht an alle durch Christum erworbenen Gnadengüter, Kindschaft und Erbrecht ertheilt. Die einzige Bedingung, auf welche hin dieser Akt Gottes an einem Sünder vollzogen wird, besteht im lebendigen Glauben an Jesum Christum, als an unsern einzigen Mittler und Versöhner.

1. Die Nothwendigkeit der Rechtfertigung durch den Glauben erhellt aus folgenden Gründen. Der Bund, welchen Gott mit dem Menschen schloß, als er ihm das erste paradiesische Gebot gab, sicherte demselben jeden Segen zu unter der einen Bedingung, daß der Mensch in vollkommener Unschuld verbleibe; die Verletzung desselben machte ihn dagegen des Segens verlustig und versetzte ihn in den Schuld- und Strafzustand. Nachdem diese Gnade verscherzt war, konnte weder Adam, noch seine Nachkommen durch einen Bund guter Werke den Bruch des ersten Bundes wieder heilen, indem vollkommener Gehorsam als heilige Pflicht kein Verdienst erwerben kann und ohnehin die Kraft zu solchem Gehorsam durch den Fall allen Menschen von Natur aus fehlt. Soll der Mensch dennoch wieder zum Vollgenuß der Segnungen Gottes gelangen, so kann es allein durch eine solche Anordnung geschehen, deren Bedingung der Mensch zu erfüllen vermag, nämlich durch die Rechtfertigung des Glaubens. Hätte Gott den Gefallenen ohne Weiteres von seiner Schuld und Strafe freigesprochen, so wäre dadurch die Wahrheit des ersten Bundes aufgehoben worden, da dort der Genuß aller Segnungen Gottes vom vollkommenen Gehorsam abhängig gemacht wurde, und würde ein solches Verfahren den moralischen Eigenschaften Gottes, selbst seiner Liebe, die eine heilige ist, widersprechen. Die Rechtfertigung muß daher, wenn sie dem Begriff des Rechtes entsprechen soll, eine mit der Gerechtigkeit und Liebe übereinstimmende sein, sie muß auf einem solchen Grund beruhen, welcher den heiligen Gesetzen Gottes entspricht. Diesen Grund hat nun der Herr selbst durch das

Versöhnungswerk Christi gelegt. Als Mittler des neuen Bundes übernahm der Gottes- und Menschensohn die Forderungen des ersten Bundes, indem er denselben entsprach; zugleich ertrug er die Strafe der Uebertreter und erwarb so durch seinen thätigen und leidenden Gehorsam ein Verdienst, eine Gerechtigkeit, die dem Glauben zugerechnet wird. Die Nothwendigkeit der Rechtfertigung durch den Glauben wird von Jedem anerkannt, welcher wie der Zöllner im Tempel, oder wie der verlorne Sohn seine Strafwürdigkeit und Unwürdigkeit erkennend, das Bedürfniß nach der Barmherzigkeit Gottes fühlt und erkennt, daß sein schuldbeladenes und verletztes Gewissen erst dann zur Ruhe kommen kann, wenn ihm von Gott selbst durch einen besonderen Akt die verheißene Gnade der Rechtfertigung zuerkannt wird.

2. Verschiedene Auffassungen von der Rechtfertigung. Manche verstehen darunter ein wirkliches Gerechtmachen. Obwohl die Rechtfertigung sowohl ein negatives, als ein positives Moment in sich schließt, so darf man sie doch nicht mit der Widergeburt und Heiligung identificiren, da sie auch die Schrift als zwar nicht von einander getrennte, wohl aber verschiedene Akte deutlich unterscheidet. In jener thut Gott etwas für, in dieser vornehmlich etwas in uns. Im Gegensatz zu dieser Auffassung betonen Andere die objective Seite der Rechtfertigung so sehr, daß es dabei bloß zu einer äußeren Gerechterklärung kommt. Eine Rechtfertigung aber, durch welche kein verändertes Grundverhältniß eintritt und kein Anfang zu einem neuen Sein gesetzt ist, wäre eine Form ohne Leben, und könnte nicht als ein wirkliches Heilsgut betrachtet werden. Eine solche Objectivität ohne positive Wirkung auf das Individuum ist der biblischen Heilslehre überhaupt fremd und somit auch jene einseitige, nur das negative Moment enthaltende Rechtfertigungslehre. Andere unterscheiden zwischen einer Zurechnung des leidenden und derjenigen des thätigen Gehorsams, jene bezieht sich auf die Thatsünden, diese auf die Unterlassungssünden und muß ergänzend zu unsern mangelhaften Werken hinzutreten. Die Gerechtigkeit Christi, die dem Sünder zugerechnet wird, besteht aber in dem ganzen Gehorsam und läßt sich daher die Zurechnung derselben in keinem Fall auf so äußerliche Weise trennen. — Hinsichtlich der Zeit der Rechtfertigung

meinen die Antinomianer, daß dieselbe schon von Ewigkeit her stattgefunden, Andere dagegen, daß sie erst am Tage des Gerichtes vor sich gehen werde. Jene identificiren den Heilsrathschluß Gottes mit dem Heilswerk selbst, diese verlegen die Wirkung desselben in die diesen Weltlauf abschließende Zukunft des Herrn. Von einer solchen Außerzeitlichkeit der Rechtfertigung des Gottlosen findet sich in der Schrift kein Wort, vielmehr ist sie überall als ein Akt Gottes dargestellt, welcher in dieser Zeit stattfindet. Nach pelagianischer Ansicht wird der Mensch nicht unter der Bedingung des Glaubens an Christum, sondern durch Werke gerechtfertigt, und die römisch-katholische Kirche lehrt in ihrer semipelagianischen Weise, daß der Mensch nicht allein durch den Glauben, sondern auch durch Werke gerechtfertigt werde. Jene Theorie macht die Gewißheit unserer Versöhnung ganz, diese zum Theil von der eigenen Beurtheilung unserer Werke abhängig. Ist unser Gewissen ein durch den Heiligen Geist erleuchtetes, so bezeugt es, daß selbst unsere besten Werke mangelhaft und keine versöhnende Kraft haben; fehlt aber unserm Gewissen jenes Licht, so ist sein Urtheil ein durchaus unzuverlässiges. Eine auf unsere eigenen Werke ganz oder theilweise begründete Rechtfertigung vermag in keinem Fall uns einen bleibenden Gottesfrieden zu sichern, wie er der Rechtfertigung durch den Glauben verheißen ist, noch ist in derselben die Gerechtigkeit enthalten, die vor Gott gilt. Beide Theorien entsprechen daher weder unserm Bedürfniß, noch einer göttlich bezeugten Versöhnung nach dem Zeugniß der Schrift. —

Der Umfang der Rechtfertigung erstreckt sich nach reformirter Ansicht nur auf diejenigen, welche Gott nach seinem ewigen Rathschluß erwählt hat. Christi Leistung wäre zwar für Alle ausreichend, aber für die Nichterwählten liege es nicht in der Absicht Gottes sie zu rechtfertigen. Nach lutherischer Ansicht erstreckt sich diese Absicht über Alle, wird aber nur an denen verwirklicht, welche den Glauben ausüben, deßhalb habe Gott diejenigen aus der Masse des sündigen Geschlechtes erwählt, deren Glaube er vorher sah. Ist das Versöhnungsopfer Christi ein für die ganze Welt allgenugsames, wie vom Prädestinatianismus zugegeben wird, so lag demselben offenbar eine allgemeine Gnadenabsicht Gottes zu Grunde, wird dieselbe dann wieder in der Rechtfertigungsabsicht

nur auf die Erwählten beschränkt, so widerspricht die Letztere offenbar der Ersteren und wird dadurch Gottes Liebeswille nicht nur ein zwiefacher, sondern ein sich selbst widersprechender. „Ewige Erwählung Einzelner ist weder eine biblische Idee, noch eine religiöse Vorstellung, sondern sie ist bloß eine Folgerung Augustin's aus seinem abstracten Gottesbegriff, mit welchem verglichen alle Geschichte in der Zeit eigentlich wesenloser Schein ist." (Ritschl, die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung). Giebt es nach lutherischer Ansicht einen aus dem Evangelium und durch dessen Verkündigung erkennbaren, öffentlichen Willen Gottes, der auf das Heil Aller gerichtet ist, aber nur bei denen eine heilskräftige Wirkung hat, deren Glauben Gott vorhersah, so steht jenem öffentlichen ein geheimer Wille Gottes entgegen, von dem das Heil des Einzelnen abhängt. Das im Evangelium Allen angebotene Heil muß ein für Alle ohne Unterschied und unter den gleichen Bedingnngen und Voraussetzungen erreichbares sein, wosonst jenes Angebot keine allgemeingültige Wahrheit wäre.

3. Das Wesen und die Bedingung der Rechtfertigung ist nach dem Ausdruck der heiligen Schrift und der protestantischen Kirche derjenige Akt Gottes durch welchen dem Glauben das Verdienst Christi zugerechnet wird. Diese Zurechnung besteht einestheils in der Freisprechung von Sündenschuld und Strafe, und anderstheils schließt diese Begnadigung die Aufnahme in die Gotteskindschaft und die Zulassung zu allen Gnadengütern in sich. Bei der Definition der Rechtfertigung wurde bald das negative, bald das positive Moment mehr hervorgehoben; bald wurde sie als einen ausschließlich richterlichen, bald als einen solchen Akt der freien Vaterliebe hingestellt, mit welchem jene richterliche Gerechtigkeit so zu sagen Nichts zu thun habe. Um einen lebensvollen, biblischen Begriff von dieser überaus trostreichen, wichtigen Lehre zu erhalten, muß das negative mit dem positiven, das objective mit dem subjectiven Moment verbunden und der Akt als von der heiligen Liebe ausgehend aufgefaßt werden. Der Ausdruck Rechtfertigung ist einer gerichtlichen Handlungsweise entlehnt, da der Richter den Verurtheilten freispricht, weil er entweder unschuldig erfunden, oder weil ein Anderer Genugthuung für ihn geleistet hat. Den synthetischen Charakter

des Rechtfertigungsurtheiles stellt Wesley dadurch dar, daß nach seiner Auffassung in der Rechtfertigung die Annahme an Kindesstatt mit inbegriffen ist: „Der deutliche biblische Sinn der Rechtfertigung ist: Vergebung der Sünden. Sie besteht darin, daß Gott, der Vater, um der Versöhnung willen, die zuwege gebracht wurde durch das Blut seines Sohnes ‚die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbietet, indem er die Sünde vergiebt, welche bisher geblieben war unter göttlicher Geduld‘. Demjenigen, der gerechtfertiget ist, will Gott ‚die Sünde nicht zurechnen‘, d. h. er wird ihn seiner vergangenen Sünden wegen nicht verdammen, weder in dieser Welt, noch in der zukünftigen. Seine Sünden, nämlich alle vergangenen Sünden, in Gedanken, Worten und Werken, sind bedeckt, sind ausgelöscht, und ihrer wird nicht mehr gedacht gegen ihn, gerade als ob er sie nie begangen hätte. Gott wird diesen Sünder nicht das, was er verdient hätte, leiden lassen, weil sein geliebter Sohn für ihn gelitten hat. Sobald wir ‚angenehm gemacht sind durch den Geliebten‘ und ‚versöhnet durch sein Blut‘, so liebt, segnet und behütet uns Gott, als ob wir nie gesündiget hätten. Die Rechtfertigung schließt also in sich unsere Annahme bei Gott.“ (Works, vol. I. pp. 47. 48. 385). — Das Nichtzurechnen oder Vergeben der Sünden wird auch ein Zurechnen der Gerechtigkeit Christi genannt; es kann unter diesem Ausdruck keine Zurechnung besonderer positiver Gerechtigkeit, oder eine Zurechnung der persönlichen Gerechtigkeit Christi neben der Vergebung der Sünden gemeint sein, weil sich die Vergebung nicht nur auf unsere Begehungs-, sondern auch auf unsere Unterlassungssünden bezieht und weil die persönliche Gerechtigkeit Christi, sein Gehorsam so eigenthümlicher Art war, daß er uns unmöglich in solch buchstäblichem Sinne zugerechnet werden kann, denn Manches gehörte zum Gehorsam Christi, was in seinem Erlöser- und Mittleramt begründet war, was weder von dem Menschen vor dem Fall gefordert wurde z. B. die Taufe Christi, wovon Jesus zum Täufer sagt: „uns gebühret alle Gerechtigkeit zu erfüllen,“ noch von Christus an unserer Statt erfüllt werden konnte, z. B. die Buße gegen Gott. Der Herr sieht die, welche er rechtfertigt, nicht für das an, was sie in der That nicht sind, noch hält er sie selbst für unschuldig und gerecht, weil ein Anderer es ist, eine solche Rechtfertigung wäre weder mit der

Vernunft, noch mit der Schrift vereinbar. Nicht die persönliche Gerechtigkeit Christi wird im buchstäblichen Sinne auf uns übertragen, sondern deren unendliches Verdienst und segensreiche Folgen werden uns zugerechnet. Wenn in Jer. 23, 6; 33, 16 ‚der Herr unsere Gerechtigkeit‘ genannt wird, und der Apostel sagt, daß Christus uns von Gott zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung (1 Cor. 1, 30) gemacht ist, so heißt dieses nichts Anderes als daß Christus der Urheber und Vermittler unserer Gerechtigkeit ist. Jene Stellen von dem Bekleidetwerden mit Kleidern des Heils, mit dem Rock der Gerechtigkeit, von dem Anziehen Christum, oder der weißen Leinwand der Gerechtigkeit der Heiligen (Jes. 61, 10; Gal. 3, 27; Offenb. 15, 6) zeigen aus ihrem Zusammenhang, daß sie nicht von der Rechtfertigung, sondern von der Heiligung und von der Belohnung der Heiligen handeln.

Die einzig verdienstliche Ursache unserer Rechtfertigung ist Christus und sein Werk der Versöhnung und die einzige Bedingung, dieselbe zu erlangen, ist der Glaube an Christum. Dieses ist die deutliche Lehre der Schrift und ein Grundpfeiler der Reformationskirche, nämlich die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein, und wird auch von der Methodistenkirche von ihrem Anfang an auf das Bestimmteste und Nachdrücklichste gelehrt. Der Grundton ist auch hier die volle, freie Gnade: ‚Ihr seid umsonst verkauft, ihr sollt auch ohne Geld erlöset werden‘ (Jes. 52, 3). So sagt Wesley: „Um des Verdienstes seines geliebten Sohnes willen, als der einzigen Ursache, bietet uns also Gott an, alle unsere Sündenschuld uns zu erlassen, uns wieder in seine Gunst einzusetzen, und unsere todten Seelen wieder zu dem geistlichen Leben, welches das Unterpfand des ewigen Lebens ist, zu bringen.“ „Die Gerechtigkeit Christi ist der ganze und einzige Grund aller unserer Hoffnungen. Durch den Glauben setzt uns der Heilige Geist in den Stand auf diesen Grund zu bauen.“ „Der Glaube ist das einzige Ding, ohne welches Niemand gerechtfertigt wird, das einzige Ding, welches unmittelbar unerläßlich, absolut nothwendig ist, Vergebung der Sünden zu erlangen, so daß Jemand alles Andere haben mag ohne Glauben aber nicht gerechtfertigt werden kann, oder daß Jemand nichts

Anderes als Glauben haben mag und durch diesen allein gerechtfertigt wird." (Works, vol. I, pp. 171—174). Watson: „Nichts wird vom Bußfertigen verlangt als daß er ein lebendiges Vertrauen habe in das Verdienst des Todes Jesu, als des Opfers für unsere Sünden, daß er dieses persönlich ergreife und festhalte, gemäß dieses Glaubens wird der Bußfertige gerechtfertigt."

In dem Augenblick, da der Sünder sein unbedingtes Vertrauen in Christum und sein Verdienst setzt, wird ihm der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, d. h. die Gerechtigkeit Christi wird ihm zugerechnet. Glaube und Gerechtigkeit Christi sind unzertrennlich miteinander verbunden, denn wer nach der Schrift glaubt, der glaubt an die Gerechtigkeit Christi. Der Glaube ist nicht nur das Mittel zur Erlangung der Gnade Gottes, sondern wir werden auch durch ihn in derselben erhalten. Es ist der neue, lebendige Glaubensweg auf dem wir wandeln bis unser Geist zu Gott zurückkehrt. Der rechtfertigende Glaube schließt weder Werke des neuen Gehorsams schon in sich, denn diese sind nicht die Ursache, sondern die Wirkung der Rechtfertigung, noch ist er selbst ein verdienstliches Werk, um welches willen man gerechtfertigt wird, er ist wie bemerkt, lediglich bedingende und nicht bewirkende Ursache, nicht aus Verdienst, sondern aus Gnaden wird der Mensch gerecht durch die Erlösung so durch Christum geschehen. „Der wahre Sinn der Worte, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertiget werden," sagt Wesley, „ist dieser, nicht daß unser Glaube an und für sich uns rechtfertigt, denn dieses hieße, daß wir durch irgend einen Akt, oder durch eine Tugend von uns gethan gerechtfertigt würden, sondern daß wir allein in Gottes Barmherzigkeit und in Christi Verdienst vertrauen müssen. Weder unser Glaube, noch unsere Werke rechtfertigen uns, d. h. verdienen Vergebung der Sünden, sondern Gott allein rechtfertigt uns durch seine Barmherzigkeit, durch das Verdienst seines Sohnes allein. Weil unser Glaube die Verheißung der Barmherzigkeit Gottes und die Vergebung der Sünden ergreift, deßhalb spricht die Schrift daß der Glaube rechtfertigt, ja der Glaube ohne Werke." Die Verbindung des Glaubens mit dem Segen der Rechtfertigung hat somit ihren Grund in dem Verdienst Christi und in der Verheißung Gottes. Hätte Christus kein Verdienst erworben, so hätte uns

Gott die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, nicht verheißen und würde dem Glauben nie die Rechtfertigung folgen. Es ist Gottes eigne Verordnung, wodurch er sich selbst verbunden hat nach dem Bunde seiner Gnade den Segen zu geben denen, welche die Bedingung durch Glauben erfüllen. Wie die Rechtfertigung ein vollkommener Gnadenakt, für einen Jeden zugänglich und dem Glauben jeden Augenblick verheißen ist, beschreibt Wesley folgendermaßen: „Wer immer ihr sein möget, wenn ihr die Vergebung der Sünden und die Versöhnung mit Gott verlanget, saget nicht in eurem Herzen: ‚Ich muß zuerst die Sünde überwinden, jedes böse Wort und Werk lassen und allen Menschen Gutes thun, oder ich muß zur Kirche gehen, das heilige Abendmahl empfangen, mehr Predigt hören und mehr beten. Nein ihr müßt zuerst glauben an den Herrn Jesum Christum, der die Versöhnung für eure Sünden ist. Lasset zuerst diesen guten Grund gelegt sein, dann werdet ihr alle Dinge gut machen. Setzet ihm keine Zeit; erwartet ihn jede Stunde. Er will sich über euch erbarmen, nicht weil ihr es werth seid, sondern weil er Mitleid mit euch hat; nicht weil ihr gerecht seid, sondern weil Jesus Christus die Versöhnung für eure Sünden ist“ (Sermon, vol. I). „Nichts wird von dem Bußfertigen verlangt, als daß er ein lebendiges Vertrauen habe in das Verdienst des Todes Jesu, als des Opfers für die Sünde, daß er dieses persönlich ergreife und festhalte. Gemäß dieses ihres Glaubens werden sie gerechtfertigt, ihr Glaube wird ihnen gerechnet zur Gerechtigkeit, oder in andern Worten, sie haben Vergebung der Sünden erlangt“ (Watson's Diction.). Die Rechtfertigung bedarf „nur eines hinnehmenden Empfangs (Röm. 5, 17) im Glauben,“ sagt Beck, „nicht einer bereits gesetzlich genügenden, werkthätig erwiesenen Gerechtigkeit.“

Einer Rechtfertigung durch die Werke ist in Jakobus 2, 21 erwähnt, wo es heißt: ‚Abraham, der durch die Werke gerecht geworden war, da er seinen Sohn Isaak auf dem Altar opferte‘. Nach 1 Mos. 15, 6 besaß Abraham zu jener Zeit schon die Gerechtigkeit durch den Glauben, so daß er nach bestandener Prüfung als ein Gerechter erfunden wurde, somit spricht Jakobus dort den Grundsatz aus, daß es durch Werke offenbar werde, ob Jemand

die Rechtfertigung durch den wahren Glauben erlangt habe, oder ob dieselbe bloß Einbildung sei. — Wenn Christus sagt: „aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt und aus deinen Worten wirst du verdammet werden (Matth. 12, 37); so kann es nicht die Rechtfertigung des Glaubens gemeint sein, weil sich jene Worte auf den Tag des Gerichtes beziehen, wo alsdann keine Vergebung angeboten wird, wohl aber Gott die Gerechten als Solche vor aller Welt bestätigt, die Vergebnng der Sünden erhalten haben und sie für ihre Glaubens- und Liebeswerke belohnt. — Ebenso ist diese Rechtfertigung zu unterscheiden von jener Rechtfertigung des Lebens, welche über alle Menschen gekommen ist und wodurch sie in den Stand der Erlösungsfähigkeit gesetzt sind; denn die erstere wird nur unter gewissen Bedingungen erlangt, während die letztere ohne Bedingung Allen zu Theil wird. Die Rechtfertigung des Glaubens ist daher eine Gnadengabe um die ein Jeder persönlich bitten muß und nur durch den persönlichen Glauben erlangt werden kann. „Als Einzelner wird der Mensch in seinem Gewissen angeklagt, als Einzelner wird er von der Gnade Gottes gesucht, als Einzelner von Christo hohepriesterlich vertreten, als Einzelner will er Gott für sich haben, als Einzelner will Gott sich ihm auch zusprechen. Dies geschieht eben in der Rechtfertigung.“ (Reiff, die christl. Glaubensl.).

In der Rechtfertigung wird der Mensch durch Christum mit Gott versöhnt und vereinigt, mit dem Verdienst Christi wird ihm auch zugleich die persönliche Gemeinschaft mit Gott in Christo geschenkt. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben führt somit zur Heiligkeit; der allein wird in diesen Gnadenstand erhalten, welcher fortfährt zu glauben, daß er nicht nur die Versöhnung erlangt hat, ondern daß ihm auch durch den Glauben allein der Einfluß der erneuernden, heiligenden Gnade beständig erhalten wird. „Gott pflanzt Gerechtigkeit in einen Jeden, dem er die Gerechtigkeit Christi zugerechnet hat, d. h. Gott heiligt sowohl, als er auch gerecht macht Alle, die an ihn glauben; sie sind gerecht gemacht durch den Geist Christi, sind erneuert nach dem Bilde Gottes in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit.“ (Wesley's Works, vol. I). Die Heiligmachung ist eine unausbleibliche Folge der Rechtfertigung. „Er ist nun und nicht vorher in einem erneuerten Zustand; vorher

hatte er gesucht, jetzt hat er erhalten, was er suchte und er hat es in Verbindung mit der Rechtfertigung erhalten" (Watson's Inst.). „Mit der Rechtfertigung aus dem Glauben," sagt Beck, „ist seine Gerechtmachung, das positive Einpflanzen des neuen Lebens in der Wiedergeburt eng verbunden" (2 Cor. 5, 21; Phil. 3, 9; Col. 1, 22). Der Bußfertige verlangt nicht nur die Frucht der Versöhnung, sondern den Erlöser selbst; er will nicht nur zu Christo kommen, sondern in Christo Jesu sein. Diese lebendige Gemeinschaft wird ihm durch die Frucht der Rechtfertigung vermittelt, nämlich durch die Gabe des Heiligen Geistes, als die der Wiedergeburt und der Kindschaft. Mit derselben ist der Friede mit Gott, die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit und unaussprechliche Freude verbunden. „Der durch den Glauben Gerechtfertigte ist getröstet durch das Zeugniß des Geistes, der mit seinem Geist ihm die Kindschaft bezeugt; er dienet dann Gott in kindlicher Liebe, denn er hat neue Kräfte empfangen" (Watson's Inst.). „Aus der Rechtfertigung und Annahme folgt dann das Bewußtsein der Kindschaft, d. h. der Friede (Röm. 5, 1) und aus diesem folgt die Kraft und Freudigkeit zur Heiligung" (Ebrard, christl. Dogm. Bd. II, p. 512).

Wenn der Moralismus die Einwendung gegen die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben erhebt, daß durch dieselbe die Moralität des Einzelnen beeinträchtigt werde, und um sie vor vermeintlichem schädlichen Einfluß zu schützen, neben dem Glauben noch gute Werke für die Rechtfertigung fordert: so erweist sich diese Einwendung und Vorsicht als ganz unbegründet und überflüssig, wenn man das Wesen des rechtfertigenden Glaubens und die mit der Rechtfertigung eng verbundene Wirkung betrachtet. In der Buße, welche dem rechtfertigenden Glauben vorangehen muß, stirbt der Mensch der Sünde und Ungerechtigkeit ab, und im Glauben übergiebt er sich rückhaltslos dem Erlöser von Sünden; auch giebt es keine sittlich belebendere und erhebendere Macht als diejenige, welche in der Rechtfertigungsgnade dem Menschen mitgetheilt wird. Wird vom sogenannt humanitairen Standpunkt aus die Rechtfertigungslehre als eine überflüssige, zu rechtlich gefaßte Lehre bezeichnet, weil im Reich Gottes alles Liebe sei, so geschieht dieses aus einseitiger Beurtheilung der heiligen Liebe, als

ob diese nicht das Prinzip der sittlichen Gottesordnung selbst wäre; auch wird zugleich übersehen, daß es ohne die Liebe keine Rechtfertigungsgnade überhaupt gäbe. „Die volle Gerechtigkeit seines Gesetzes und seiner hohen Sanction behauptend, offenbart sich Gott in der Rechtfertigung der Gottlosen zugleich als der Allweise und als die heilige Liebe. Die Art und Weise der Vergebung erhöht die Verpflichtung des Gehorsams und macht die Sünde noch sündhafter, wodurch die Sanction seiner Gebote noch erhöht und die Strafe des Ungehorsams noch schrecklicher gemacht wird" (Ebr. 2, 2. 3). (Hare's Rechtfertigung). „Der Vater der Liebe vergiebt die Sünden und nimmt an Kindesstatt an; als Richter vorgestellt im juristischen Sinne, könnte er nicht zugleich vergeben und rechtfertigen, wohl aber als der Vater der heiligen Liebe, und so fällt dann Rechtfertigung und Adoption zu Kindern Gottes als gleichzeitig zusammen" (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung). „Ich glaube," sagt Wesley, „daß in unserer Rechtfertigung drei Dinge beisammen sein müssen: auf Gottes Seite seine große Barmherzigkeit und Gnade, auf Christi Seite die Genugthuung der Gerechtigkeit Gottes durch die Hingabe seines Leibes und Vergießung seines Blutes und auf unserer Seite wahrer und lebendiger Glaube in das Verdienst Jesu Christi. So liegt unserer Rechtfertigung nicht allein die Barmherzigkeit und Gnade Gottes, sondern auch seine Gerechtigkeit zu Grunde."

4. Schriftlehre von der Rechtfertigung. Daß diese Lehre von der Zurechnung der Gerechtigkeit schon im alten Testament bekannt war, bezeugt das Citat Pauli von Abraham und David (Röm. 4, 3; Gal. 3, 6—9). Nicht Werke, sondern der Glaube wurde Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet. David preist den selig, welchem die Ungerechtigkeiten, welchem die Sünden bedecket sind und welchem Gott keine Sünde zurechnet. Die Idee der Zurechnung der Gerechtigkeit kraft eines stellvertretenden, sühnenden Leidens ist in Jesaias (53, 11) deutlich ausgesprochen, indem es dort heißt, daß der Gerechte Viele gerecht mache, weil er ihre Sünden trage; auch war dieses die Bedeutung der alttestamentlichen Sündopfer. Wie die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nur dem Glauben verheißen war, so wurde der den Opfernden verheißene Segen der Vergebung von ihrer bußfertigen Gesinnung abhängig

gemacht (Jes. 57, 15; Joel 2, 12—17; Jer. 3, 21. 22; Ps. 130, 7. 8), und die Vergebung wurde auf Grund des zwischen Gott und seinem Volk bestehenden Bundes erwartet (Jes. 38, 17; Jer. 31, 34; Hes. 18, 22; Micha 7, 19).

Nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch bedeuten die Ausdrücke: Rechtfertigung, Vergebung der Sünden, Nichtzurechnen der Sünden und Zurechnen der Gerechtigkeit ein und dasselbe (Luc. 18, 13. 14; Apg. 13, 38. 39; Röm. 3, 25. 26; 4, 4—8). Das griechische Wort *δικαιοῦν* enthält einen erweiterten Begriff von dem hebräischen Wort הִצְדִּיק, indem es nicht nur, wie dieses in einem vorherrschend gerichtlichen Sinn von Recht sprechen, lossprechen von Schuld, billigen (2 Mos. 23, 7; 5 Mos. 25, 1; Hiob 27, 5), für gerecht erklären (Hiob 32, 2) vorkommt, sondern auch ein rechtfertigen im geistlichen Sinn bedeutet, wenn Gott den Menschen für schuldlos erkennt, so daß der Begriff der Sündenvergebung mitinbegriffen ist (Röm. 3, 24. 28; 5, 1. 9).

Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ist besonders im Brief an die Römer und die Galater ausführlich dargestellt. Die Gerechtigkeit wird dem Menschen aus dem Glauben und nicht aus den Werken zu Theil (Röm. 3, 26. 30), aus Gnaden und nicht aus Verdienst (3, 24; 4, 4). Durch den Glauben unterwirft sich der Bußfertige den Bedingungen des Gnadenbundes und apellirt an den Mittler des Bundes (Ebr. 12, 24), nimmt seine Zuflucht zur Versöhnung Christi (Röm. 3, 25; 5, 1. 11; 2 Cor. 5, 18—21). Es giebt keine Stelle in der Schrift, die da lehrt, daß wir durch Glauben und Werke zugleich gerechtfertigt werden; vielmehr heißt es ausdrücklich, daß der Glaube die alleinige Bedingung sei (Röm 4, 5. 9. 11; 5, 1; 9, 30; Gal. 3, 7—25; Phil. 3, 9). Auch wird der Segen der Rechtfertigung nirgends als eine Uebertragung des thätigen Gehorsams Christi, sondern als ein persönlicher Antheil an der Versöhnungskraft seines Todes dargestellt (Röm. 3, 24. 25; Eph. 1, 7; 2, 16; Col. 1, 14. 21. 22; 2, 13; Ebr. 9, 14. 15; Gal. 3, 13; 2 Cor. 5, 21). Gegen antinomistischen Mißbrauch der Rechtfertigungslehre schützt der Brief an die Galater (2, 17; 5, 13—24; 6, 8. 15).

Christus verheißt Allen, die an ihn glauben die Gabe des Heiligen Geistes (Joh. 7, 37—39). Paulus nennt ‚das Amt das

die Gerechtigkeit prediget‘ auch ‚das Amt, das den Geist hat‘ (2 Cor. 3, 8. 9) und Petrus verkündigt mit der Vergebung der Sünden die Gabe des Heiligen Geistes (Apg. 2, 16. 32. 33. 38. 39). Der Gerechtfertigte ist mit Gott versöhnt und besitzt als Solcher Frieden mit Gott, Erbrecht und Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit (Jes. 32, 17; Röm. 5, 1. 9; 8, 17; Tit. 3, 7). Obwohl die Rechtfertigung und Wiedergeburt aufs engste miteinander verbunden dargestellt sind, so werden sie doch in der Schrift als zwei Akte deutlich von einander unterschieden (1 Cor. 1, 30; 6, 11).

5. Geschichtliche Entwicklung der Rechtfertigungslehre. Schon bei den älteren Kirchenvätern finden sich die Anfänge zu der erst später ausgebildeten Lehre. Clemens von Rom sagt, daß wir nicht durch uns selbst, noch durch unsere Weisheit und Frömmigkeit gerechtfertigt werden können, sondern nur durch den Glauben, durch welchen Gott Alle zu allen Zeiten gerechtfertigt habe (I. Epist. ad Cor.). Justin der Märtyrer, schreibt die Tilgung der Sünden nicht dem Thieropfer, sondern dem Glauben zu und sagt, daß Abraham nicht um seiner Beschneidung, sondern um des Glaubens willen die Gerechtigkeit erlangte. Irenäus spricht die Ansicht aus, daß Christus sich für die Gefangenen hingegeben habe und bezeichnet ebenfalls den Glauben als das Mittel der Sündenvergebung und der Heilsgemeinschaft für Alle und Tertullian sagt in seinem 5. Buch gegen Marcion „wie Abraham, so werden auch wir durch den Glauben gerecht;“ ebenso Origenes in seinem Commentar über die Römer (4. Buch), Chrysostomus erklärt in seiner Homilie über 1 Cor., daß wir die Rechtfertigung nicht durch unser Verdienst erhalten, sondern das Heil dem Willen Gottes verdanken, und über Gal. 3 bemerkt er, daß wenn dem Abraham der Glaube hinlänglich war für Gerechtigkeit, so müsse ihm der Glaube von Gott nothwendig zur Gerechtigkeit gerechnet worden sein. Wie man anderwärts bei Origenes ein Heil durch Vermittlung des Glaubens und guter Werke wahrnimmt, so lehrte Augustin auf der einen Seite die Sündenvergebung durch die Versöhnungsgnade und anderseits ist ihm die Rechtfertigung Gerechtmachung. Er sagt gegen Pelagius, ‚die Gnade Gottes durch Christum sei die, in welcher er uns nicht durch

unsere, sondern durch die Mittheilung seiner Gerechtigkeit gerechtfertigt habe'. — Diese Unklarheit und Verwechslung der Begriffe wurde noch dadurch vermehrt, daß zwischen den Sünden vor und nach der Taufe unterschieden wurde und für die Vergebung der letzteren zu erlangen man Almosen, Märtyrerthum, Werke der Ascetik als wirksam erklärte. Diese Irrthümer faßten in der Folge immer tiefere Wurzeln und erhielten sich bis zur Reformation. So finden wir in dieser Periode der Kirchenväter nicht nur die Anfänge der protestantischen, sondern auch der römisch-katholischen Rechtfertigungslehre.

Zu einer systematischen Verarbeitung dieser Ideen kam es erst seit dem 11. Jahrhundert. Anselmus drang in seiner Schrift ‚cur Deus homo' darauf, daß die höchste Gerechtigkeit ohne Genugthuung durchaus keine Strafen erlassen könne, diese Genugthuung vermöge der Mensch nicht zu leisten, deßhalb habe der Gottmensch Jesus Christus diese Satisfaction dargebracht. Gott wär ihm dafür eine Vergeltung schuldig, da er diese dem Versöhner selbst, als dem Allgenugsamen nicht geben konnte, so besteht diese Vergeltung darin, daß Christus sie auf die übertragen konnte, welche mit ihm in Gemeinschaft sind und diese wird vermittelt durch den Glauben an Gott, durch den wahren, lebendigen Glauben, welcher mit der Liebe verbunden ist. Abälard frägt nicht wie Anselmus zuerst, wie die Ehre und Gerechtigkeit Gottes im Verhältniß zur Thatsache der menschlichen Sünde ausgeglichen werden, sondern wie der Gottmensch durch sein Versöhnungswerk die Rechtfertigung und Versöhnung der Glaubenden bewirkt habe, ihm steht die Liebe und ethische Gerechtigkeit Gottes fest. Unter der Rechtfertigung versteht er wie die meisten übrigen Scholastiker nicht die objective Rechtfertigung, sondern eine subjective Gemüthsbeschaffenheit, welche aus dem Glauben hervorgeht, die wahre innere Heiligung in der Liebe, welche aus dem Glauben entspringt. Bernhard von Clairvaux hob mehr die objective Seite hervor. Zur Gerechtigkeit genügt ihm, daß der, welcher ihn erlöst hat, Christus, die Gerechtigkeit selbst ist; die Gerechtigkeit besteht nach ihm in der Vergebung der Sünden. Thomas Aquinas nimmt in der Rechtfertigung eine Stufenfolge an, zuerst erfolgt die Mittheilung der Gnade, dann die Richtung des freien Willens zu Gott, dann diejenige, wodurch er sich von der Sünde abkehrt;

hierauf die Vergebung der Sünden. Durch die Versetzung des Menschen aus dem Zustand der Sünde in denjenigen der Gerechtigkeit vermag er dann Werke zu vollbringen, wodurch er ein Anrecht auf das ewige Leben hat. Außer einzelnen Zeugen für die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, unter denen Bernhard der hervorragendste ist, lehrte die mittelalterliche Kirche nach dem Vorgange Augustin's eine Gesetz- und Werkgerechtigkeit, und daß durch die Rechtfertigung das Wesen des Sünders verändert werde; zu einer deutlichen Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt konnte es daher in dieser Periode nicht kommen. Das tridentinische Concil (Sess. VI) stellte über die Rechtfertigung folgenden Kanon auf: „Die Rechtfertigung ist nicht allein die Vergebung der Sünden, sondern auch die Heiligung des inwendigen Menschen; die Gerechtigkeit Gottes ist deßwegen nicht die einzig formelle Ursache unserer Rechtfertigung, sondern weil er uns auch gerecht macht."

Die biblische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein war auf diese Weise immer mehr durch Tradition und Menschenlehre verdunkelt, bis sie durch die Reformation des 16. Jahrhunderts wieder ans volle Licht und zu ihrer ursprünglichen Bedeutung gelangte. Obwohl die römische Kirche durch ihre semipelagianische Richtung die Rechtfertigungsgnade verkürzt, so macht Martensen nicht mit Unrecht darauf aufmerksam, daß die Geschichte der Seelsorge in der römischen Kirche vielfach zeige, daß nur die evangelische Lehre geängstete und rathlose Gewissen trösten könne'. So wurde z. B. Luther in seinen großen Gewissenskämpfen von einem alten Augustinerbruder auf Röm. 3 verwiesen, daß der Mensch allein durch den Glauben gerecht werde. Wird dem Sterbenden nach römisch-katholischem Gebrauch ein Crucifix vorgehalten, so bedeutet dieses eigentlich nichts anderes als daß der Mensch sich einzig und allein auf das Verdienst Christi verlassen solle. Es wurde daher mit Recht gesagt, daß die evangelische Rechtfertigunslehre, obgleich von der römischen Kirche theoretisch verworfen, dennoch als eine geheime, esoterische Tradition in ihr lebe. Sie ist der Mittelpunkt der Reformation, ihre eigentliche Substanz und edelstes Kleinod. Das Wörtchen sola (allein) wurde von den Reformatoren im Kampf wider römische Werkgerechtigkeit

hoch und heilig gehalten und unversehrt erhalten. Das Verdienst Christi wird als der ausschließlich objective, und menschlicherseits der Glaube als der ausschließlich subjective Grund der Rechtfertigung dargestellt, so daß das einfache Verhältniß des göttlichen Gebens und des menschlichen Nehmens eintritt; wogegen in der römischen Lehre nur der in der Liebe thätige Glaube rechtfertigt, d. h. die Liebe im Glauben eigentlich dasjenige ist, wodurch der Mensch sich sowohl der vergebenden, als auch der heiligenden Gnade würdig macht. „So viel man schafft, arbeitet und strebt," sagt Luther, „so vermehrt man nur die Unruhe der Seele, der man zu entgehen sucht. Man entgeht ihr nur durch die Erkenntniß der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, welche in Christus uns umsonst gegeben ist, und der uns angerechneten Verdienste Christi." Der Glaube ist nach Luther's Auffassung nicht nur Bürgschaft des Christus für uns, sondern zugleich des Christus in uns, also nicht ein todter, sondern ein heiligmachender Glaube. „Wenn der Glaube im Herzen ist, so ist Christus gleichermaßen gegenwärtig, auf welchen in jenem Glauben vertraut wird; wenn aber Christus gegenwärtig ist, so ist Alles zu überwinden." „Die Glaubensgerechtigkeit wird zwar ohne Werke gegeben, aber dennoch zum Zweck der Werke, da sie eine lebendige Kraft ist, so kann sie nicht müßig sein." Wie für Luther, so ist auch für Zwingli Christus allein das Object des rechtfertigenden Glaubens, wodurch das geängstete Gewissen zum Frieden gelangt. In seiner ‚Auslegung der Schlußreden‘ sagt er unter Anderem: „Christus ist uns von Gott die Weisheit geworden, darum sich Jeder seines (Christi) Weges halten soll, nicht selbst einen neuen erdenken. Er ist uns auch die Gerechtigkeit geworden, denn Niemand mag zu Gott kommen, der nicht gerecht ist, und mag auch kein Mensch für sich selbst gerecht sein. Er ist auch unsere Heiligkeit geworden; denn er hat uns mit seinem eigenen Blut geheiligt . . . . Die Gebote aber thut der Gläubige aus Liebe, nicht aus seiner Kraft, sondern Gott wirkt in ihm die Liebe, den Rathschlag und das Werk, so viel er thut, und er ist in allem Werk wohl wissend, daß es sein Werk nicht ist, daß aber was geschieht, Gottes Werk ist." Melanchthon suchte den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung vor Mißverständnissen zu sichern, doch war es ihm zugleich wichtig das

Objective der Rechtfertigung festzuhalten. „Durch den Glauben allein,“ schrieb er an Brenz, „werden wir gerechtfertigt, nicht deßhalb, weil dieser die Wurzel ist, und um seiner Würdigkeit willen, sondern weil er Christum ergreift; um dessen willen sind wir Gott wohlgefällig. Deßhalb macht nicht die Liebe den Menschen gerecht, sondern allein der Glaube.“ Obschon die Lehrdarstellung Calvin's eine von Luther verschiedene ist, indem er in seinem ‚Instit. relig. Christ.‘ die Themata in einer andern Reihenfolge behandelt und der Lehre von der Rechtfertigung im Glauben diejenige von der Wiedergeburt des Gläubigen und dem thätigen Leben des Wiedergebornen vorausschickt, so ist diese Darstellung nur bedingt durch die vorherrschende Beachtung des subjectiven Rechtfertigungsbewußtseins, und steht ihm wie bei den andern Reformatoren die constitutive Bedeutung der Rechtfertigung vor der Wiedergeburt dennoch fest. In objectiver Hinsicht bekennt sich Calvin nicht minder als Luther zu der Ueberordnung der sündenvergebenden Gnade über die wiedergebärende (Inst. lib. III. 3, 19). Die Gewißheit des Heils im Glauben beruht allein in der Richtung auf Gott und seine Verheißung und schließt jede Werthlegung auf die Werke aus; die Rechtfertigung im Glauben bezieht sich auf Gottes Gnade durch die Vermittlung Christi, nämlich durch seine Versöhnungsthat, wodurch er uns die Versöhnung, die Vergebung der Sünden erworben hat, so daß der Bestand der Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet wird. Nicht der Glaube, sondern das Object, das er ergreift, Christus, welcher als Versöhner vor Gott unsere Sünden gedeckt hat, ist der objective Grund unserer Rechtfertigung, der Glaube ist somit nur das Mittel. So erhalten wir durch Zurechnung seines Verdienstes, seiner Gerechtigkeit und durch Sündenvergebung die Rechtfertigung (Inst. lib. III, 3). Im Eingang des 3. Capitels im 3. Buch begründet Calvin die Voranstellung der Lehre von der Wiedergeburt dadurch, daß diejenige von der Rechtfertigung desto besser verstanden werde und der enge Zusammenhang von Rechtfertigung und Wiedergeburt desto mehr hervortrete. Es findet demnach bei Calvin keine Verwechslung von Rechtfertigung und Wiedergeburt statt, das neue Leben ist ihm nur die unausbleibliche Folge der Rechtfertigung, ein Kennzeichen derselben, durch welches man seiner Rechtfertigung gewiß und vor Selbstbetrug geschützt wird. Hat diese Hervorhebung der

subjectiven Seite in der calvinischen Rechtfertigungslehre auch ihre große Bedeutung und Berechtigung gegenüber antinomistischen Irrthümern, so kann doch bei der lutherischen Darstellung weniger eine Verwechslung der Begriffe stattfinden als bei dieser.

Zwischen den einseitigen Darstellungen der Rechtfertigungslehre suchten Einige bald vom Begriff der Rechtfertigung, bald vom Begriff des Glaubens aus zu vermitteln. So unterschied Osiander (Prof. in Königsberg) die Rechtfertigung genau von der Genugthuung und Erlösung durch Christum; durch diese habe Christus ein für alle Mal den Menschen die Vergebung der Sünden erworben. Unter der Rechtfertigung verstand er die Mittheilung einer inneren Gerechtigkeit; durch den Glauben werde der Mensch gerechtfertigt und geheiligt, insofern er dadurch Christum in sich aufnehme und die Gerechtigkeit Christi wirklich in das innere Leben übergehe. So sagt er: „Obschon noch Sünde in unserm Fleisch wohnet und uns anklebt, so ist's doch eben als ein unreines Tröpflein gegen einem reinen Meere, und Gott will's um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen.“ Sein Hauptgegner Stancarus behauptete dagegen, daß Jesus allein nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, weil er allein nach derselben unser Erlöser sei. Beide Meinungen wurden aber verworfen und in der Concordienformel festgestellt, daß Christus nach beiden Naturen unser Mittler sei. Ein anderer Streit entstand über die Behauptung, daß der Glaube allein rechtfertige. In dem Leipziger Interim gab man aus Nachgiebigkeit gegen die Katholiken zu, daß die guten Werke zur Seligkeit nothwendig seien. Wiegand, Flacius und Andere bestritten diese Meinung und Amsdorf erklärte die guten Werke zur Seligkeit schädlich. Die Concordienformel verwarf diese Meinungen und bestimmte, daß die guten Werke die Vergebung der Sünden nicht verdienen können, wohl aber als Pflicht des Gehorsams nothwendig seien (Art. IV). Die Socinianer bestritten mit philosophischen und exegetischen Gründen die kirchliche Lehre und behaupteten dagegen, daß der Mensch unter der Bedingung der Besserung Vergebung der Sünden erlange und um den Glauben an die Vergebung zu stärken, habe Gott die Verheißung durch den Tod Jesu bestätigt; unter der Sündenvergebung verstehen sie Erlassung der Strafe. Dieses gab

Hugo Grotius Veranlassung die ältere Satisfactionslehre dahin zu modificiren, daß er Gott nicht als den Beleidigten, sondern als den Regenten der moralischen Welt betrachtete; nicht Gott, sondern dem Gesetz sei durch Christum Genugthuung geschehen, das Verdienst werde uns nicht zugerechnet, sondern geschenkt. Diese Lehrform fand unter lutherischen Theologen viel Beifall, so sind ihr namentlich Michaelis, Storr, Seiler, Reinhard u. A. gefolgt.

Eine völlige Zersetzung erlitt die Rechtfertigungslehre in der Periode der Aufklärung dadurch, daß man zwischen dem Tod Jesu und der Sündenvergebung nur eine mittelbare Verbindung und moralische Einwirkung auf das Gemüth des Menschen annahm. Der Tod Jesu könne als Tugendexempel, oder als Bestätigung seiner Lehre betrachtet werden, und so als ein Hauptmittel zur Begründung seines moralischen Gottesreiches die Besserung des Sünders und durch diese die Sündenvergebung bewirken. So Eberhard, Steinbart, Löffler. So verstand auch der Rationalismus unter der Rechtfertigung nichts anderes, als daß Gott nicht auf die einzelnen Werke des Menschen, sondern auf seine ganze Gesinnung sehe, und ihm sein Wohlgefallen in dem Grad zuwende, als er sittlich vollkommen sei. Schleiermacher macht die Rechtfertigung von der Bekehrung (Wiedergeburt) abhängig indem er sagt: „Die Rechtfertigung setzt etwas voraus, in Beziehung worauf Jemand gerechtfertigt wird, und da in dem höchsten Wesen kein Irrthum möglich ist, so wird angenommen, zwischen dem Vorher und Jetzt sei dem Menschen etwas begegnet, wodurch das frühere göttliche Mißfallen aufgehoben wird, und ohne welches er nicht habe können ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werden.“ „Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergiebt und ihn als Kind Gottes anerkennt. Diese Umänderung seines Verhältnisses zu Gott erfolgt aber nur, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat.“ Es findet hier wie in den früheren Perioden eine Vermischung der Rechtfertigung mit der Wiedergeburt und eine Umsetzung des veränderten Verhältnisses statt, nämlich des Menschen zu Gott, statt Gottes zum Menschen.

Der Methodismus schließt sich in seiner Darstellung der Rechtfertigungslehre mehr der lutherischen an und unterscheidet

bestimmt zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt, dringt aber nicht weniger als Calvin auf die Rechtfertigungsgewißheit, indem er zu den unausbleiblichen Folgen der Rechtfertigung als indirektes Zeugniß für die erlangte Rechtfertigung noch das direkte Zeugniß des Heiligen Geistes oder der Kindschaft hinzufügt.

§ 85. Die Wiedergeburt.

Die mit der Rechtfertigung organisch verbundene, schöpferische Gottesthat der Erneurung des inwendigen Menschen wird in der Schrift Wiedergeburt genannt; weil in derselben durch die geheimnißvolle Wirkung des Heiligen Geistes der aus Gott entfremdeten Seele das zur Seligkeit nothwendige neue Leben aus Gott in und mit Christo eingepflanzt wird zum Zweck der Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen; so daß der Wiedergeborne als eine neue Kreatur in Gott durch Jesum Christum lebt und mit der Wiedergeburt die Heiligung; das Wachsthum bis zum Maaß des vollkommenen Alters in Christo beginnt. Die Taufe ist nicht die Wiedergeburt selbst, sondern deren Sinnbild und Zeichen.

Die Wiedergeburt ist mit der Rechtfertigung so eng verbunden, daß wenn auch zwischen beiden ein begrifflicher, so doch kein zeitlicher Unterschied stattfindet; denn vergiebt Gott die Sünde, so theilt er sich auch zugleich dem Sünder in seiner Liebe mit. Soll dem Menschen der Segen seiner Rechtfertigung bewahrt bleiben, so muß er nicht nur von der Schuld, sondern auch von der Macht der Sünde befreit werden. Gott muß nicht nur durch Christum etwas *für* uns, sondern auch etwas *in* uns thun; die Rechtfertigung hat daher die Wiedergeburt zum Zweck. „In dem Augenblick, da wir aus Gnaden gerecht gesprochen werden durch die Erlösung in Christo, werden wir auch aus dem Geist geboren. Wir stellen uns vor, sein Zorn sei abgewandt, ehe sein Geist in unsern Herzen wohnt" (*Wesley's*, Serm.). „Die mit der Rechtfertigung verbundenen Segnungen sind Wiedergeburt und Annahme an Kindesstatt; obwohl sie von jener verschiedene Akte, so sind sie doch nicht von der Rechtfertigung zu trennen. Niemand ist gerechtfertigt, ohne nicht zugleich wiedergeboren und angenommen worden zu sein, und Niemand wird wiedergeboren und zu einem Kind Gottes gemacht, wenn er nicht gerechtfertigt ist." „Rechtfertigung, Wiedergeburt und

Kindschaft sind nicht von einander getrennt, sondern eng mit einander verbundene Segnungen durch die Gabe Gottes in Christo Jesu“ (Watson's Inst.).

Die besondere Art und Weise der Einpflanzung des neuen Lebens ist wie im natürlichen Leben, so auch hier eine geheimnißvolle, wie es der Herr selbst im Bilde vom Winde gegenüber Nikodemus ausspricht. Wie die Entstehung und der Lauf des Windes unsern Blicken verborgen ist, so auch der Hergang der Wiedergeburt nach seinem ersten Anfang und Verlauf. Dessenungeachtet ist dieselbe eine Thatsache, welche man ebenso gut erfahren und wahrnehmen kann als das Blasen des Windes. Während die Bekehrung nicht ohne Mitwirkung des Menschen selbst stattfinden kann, so tritt bei der Wiedergeburt die göttliche Thätigkeit in dem Grade ein, als es nicht in des Menschen Macht steht neues Leben zu schaffen; sie ist somit ausschließliche Gottesthat. Der Erweckte hat die Zeugung zum neuen Leben empfangen, nun soll er von Oben herab zum vollen Dasein geboren, der Erweckte soll zum Kind Gottes werden.

Den Hergang der Wiedergeburt darf man sich nicht als eine bloße moralische Einwirkung denken. Obwohl sie nicht ohne eine solche stattfindet, indem die sündenvergebende Liebe im Herzen des Begnadigten Gegenliebe erzeugt, und der Glaube durch den Blick auf das Kreuz mächtig gestärkt wird: so wäre doch dieser Einfluß nicht hinreichend das Herz gründlich zu erneuern und dasselbe mit dem neuen Leben aus Gott zu füllen. Auch erstreckt sich die Erneuerung nicht auf bloß einzelne Kräfte, sondern sie umfaßt den ganzen inneren Menschen. Christus muß nicht etwa bloß in unsere Gedankenwelt aufgenommen werden, sondern durch den Heiligen Geist in uns wirklich Wohnung machen, von unserm Wesen und Leben Besitz nehmen, so daß nicht bloß eine neue Kraft, sondern ein neues Leben entsteht. Ebenso ist es kein unpersönlicher, sondern ein persönlich bewußter Vorgang, indem Gottes Geist sich unserm Geist mittheilt, den Menschen von Innen heraus erneuernd. Wiedergeburt wird daher dieser Akt mit Recht genannt, weil dadurch nicht im physischen, wohl aber im geistlichen Sinn eine neue Kreatur entsteht; das menschliche Wesen wird nicht vernichtet, sondern mit seinem wahren Inhalt, dessen es in Folge der Sünde entleert wurde,

wieder erfüllt. Diesen wahren Inhalt bildet Christus, welcher die Auferstehung und das Leben ist; er ist nicht nur Object, sondern zugleich Subject unsers Denkens und Wollens, die Quelle und das Haupt des neuen Lebens geworden. Ist uns die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben zugerechnet, so gehört uns auch Christus selbst ganz an und sind auch die Gerechtfertigten als seine Kinder des Herrn Eigenthum.

Der Träger dieser Lebensströme und die diese Mittheilung vermittelnde Kraft ist der Heilige Geist, welcher in der Rechtfertigung im Herzen des Begnadigten Wohnung gemacht hat, um ihn der göttlichen Natur theilhaftig zu machen, die Natur eines Kindes Gottes ihm mitzutheilen. Das Wesen und die Frucht der Wiedergeburt beschreibt Wesley folgendermaßen: „So lange der Mensch in seinem bloß natürlichen Zustande ist, ehe er von Gott geboren wird, hat er in einem geistlichen Sinne Augen, und siehet nicht; er hat Ohren, aber er höret nicht; auch seine andern geistlichen Sinne sind verschlossen, es ist gerade, als ob er sie nicht hätte, . . . darum obwohl er ein lebendiger Mensch, ist er doch ein todter Christ. Aber sobald er von Gott geboren, ist er gänzlich verändert in allen diesen Punkten. Die Augen seines Verständnisses sind geöffnet,‘ denn er, der ‚das Licht aus der Finsterniß hieß hervorleuchten, der hat ihm einen hellen Schein in sein Herz gegeben,‘ dadurch siehet er das Licht ‚von der Erkenntniß der Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi.‘ Seine Ohren sind geöffnet, er ist nun fähig, die innere Stimme Gottes zu hören, die ihm sagt: ‚Sei getrost, deine Sünden sind dir vergeben; gehe hin und sündige hinfort nicht mehr.‘ Er ist nun bereit zu hören, was derjenige, ‚der die Menschen lehret‘, für gut hält ihm von Zeit zu Zeit zu offenbaren. Er fühlt in seinem Herzen (nach dem Ausdruck der englischen Kirche) das mächtige Treiben des Geistes Gottes, nicht in einem groben, fleischlichen (d. h. schwärmerischen) Sinn, wie die Weltmenschen einfältiger Weise oder absichtlich den Ausdruck mißverstehen. Er fühlt ‚einen Frieden, welcher alle Vernunft übersteiget‘; er fühlt oft eine Freude in Gott, die unaussprechlich und voller Herrlichkeit ist, er fühlt ‚die Liebe Gottes ausgegossen in sein Herz durch den heil. Geist, welcher ihm gegeben ist‘; alle seine geistlichen Sinne sind alsdann geübt Gutes und Böses zu unterscheiden. Nun kann mit

Recht von ihm gesagt werden, daß er lebe; denn Gott hat ihn lebendig gemacht durch seinen Geist, er lebt in Gott durch Jesum Christum; er lebt ein Leben, von welchem die Welt nichts weiß, ‚ein Leben verborgen mit Christo in Gott.‘ Gott haucht, so zu sagen, beständig seine Seele an, und seine Seele athmet nach Gott. Durch diesen Verkehr zwischen Gott und dem Menschen (dem Wiedergebornen), durch diese Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne wird, wie durch eine Art von geistlichem Athem, das Leben aus Gott in der Seele erhalten, und das Kind Gottes wächst, bis es kommt zu dem Maaße des vollkommenen Alters in Christo." „Es ist die Veränderung, welche in der ganzen Seele durch den allmächtigen Gottesgeist hervorgebracht wird, sobald sie eine neue Kreatur in Christo Jesu wird, wenn sie erneuert wird nach dem Ebenbilde Gottes, in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit; wenn die Liebe zur Welt in die Liebe zu Gott verwandelt wird, Stolz in Demuth, Leidenschaft in Sanftmuth, Haß, Neid, Bosheit in die reine zärtliche und uneigennützige Liebe zu allen Menschen." (Sermons, vol. I. pp. 402. 403.)

Manche stellen den Begriff der Wiedergeburt so niedrig, weil sie dieselbe mit der Erweckung identificiren, so daß es bloß zum Wollen, aber zu keinem Vollbringen des Guten, nur zum Kämpfen wider die Sünde, aber nicht zum Sieg über dieselbe, nur zur Erkenntniß seiner Ohnmacht und Gebundenheit, aber nicht zur Kraft und zur Freiheit kommt. Die Macht der Sünde ist im Wiedergebornen gebrochen. Da er in Christo ist, wandelt er nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist, er läßt die Sünde nicht herrschen in seinem sterblichen Leibe, ihr Gehorsam zu leisten in seinen Lüsten (Röm. 6, 12). „Eine unmittelbare und beständige Frucht des Glaubens, durch den wir aus Gott geboren sind, ist Macht über die Sünde, Macht über äußerliche Sünde jeder Art, über jedes böse Wort und Werk, denn wo immer das Blut Christi so angewendet wird, da reinigt es das Gewissen von todten Werken; ferner Macht über die innere Sünde, denn es reinigt das Herz von jedem unheiligen Triebe und Gefühl." (Wesley's Pred. Bd. I, VII). „Wenn wir in Christo sind, so ist es wahr, daß die Sünde ihre Macht verloren hat. Die Sünde ist

nicht länger der Gegenstand unserer Wünsche und Liebe, sondern vielmehr unseres Hasses und unseres Abscheues" (Watson's Inst.).

Dieses herrliche Vorrecht des Wiedergebornen über die äußere und innere Sünde herrschen zu können, wird im neuen Testament namentlich von Paulus und von Johannes hervorgehoben (Röm. 6; 1 Joh. 3). Sündenknechtschaft und Gotteskindschaft sind unvereinbare Gegensätze, welche sich gegenseitig ausschließen. — Geben wir auch zu, daß die Stelle im Römerbrief (7, 19) in dem Sinne auch noch auf den Wiedergebornen angewendet werden kann, als auch er sich noch von inwohnender Sünde in der Ausübung des Guten oft gehemmt fühlt und sein Vorrecht über die Sünde zu herrschen nicht immer in dem Maaß anwendet, wie es seine Berufung ist, so geht doch aus dem Context hervor, daß Paulus dort nicht von Wiedergebornen im Allgemeinen, sondern von Erweckten im Besonderen redet. Diese fühlen ihren noch unerneuerten, verdorbenen Zustand und seufzen als Gefangene nach Erlösung; daher die Ausdrücke ‚ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft' (V. 14), ‚ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da wiederstreitet dem Gesetz in meinem Gemüthe und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern' (V. 23), und der Ausruf: ‚Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes'! (V. 24). In Vers 6 redet Paulus von einem ‚Lossein und Abgestorbensein dem Gesetz', das die gefangen hielt, welche noch im Fleisch waren, und in V. 25 dankt er Gott für den Erlöser. Der Gegensatz zwischen dem alten und neuen Leben, und der Uebergang von dem erweckten in den wiedergebornen Zustand, wie er in V. 5 und 6 kurz ausgesprochen ist, wird demnach in den darauffolgenden Versen weiter ausgeführt. Wollte man den in diesem erwähnten Abschnitt (V. 7—25) geschilderten Zustand auf den Wiedergebornen beziehen, so würde man dadurch nicht nur mit Kapitel 5, 6 und 8, sondern mit der ganzen apostolischen Darstellungsweise des neuen Lebens überhaupt in unauflöslichen Widerspruch gerathen, indem es immer als ein heiliges Leben im Glaubensgehorsam beschrieben wird. Wesley, Watson, Hare hielten stets an obiger Auffassung fest und bekennen sich die bedeutendsten, gläubigen Commentatoren der Gegenwart zu derselben. „Durch die Wiedergeburt ist die

wesentliche Bestimmung des Ich wirklich geworden, da es ein freies Organ für die göttliche Gnade geworden ist; er hört zwar nicht auf unter den Einflüssen der Weltlichkeit und Sündigkeit zu stehen, aber das weltliche Prinzip, die sündliche Lebensrichtung ist gebrochen und eine neue heilige Lebensrichtung im Menschen angelegt" (Martensen, christl. Dogm.). „Christus setzt sich in der Wiedergeburt zu dem menschlichen Lebenscentrum nach der Seite seines Seins in das Verhältniß, daß er das Haupt wird, und das Lebenscentrum des Menschen ebenso belebt und regiert, wie das Haupt des Körpers die Glieder belebt und regiert" (Ebrard, christl. Dogm. II. Bd.) Durch diese die Sünde überwindende Glaubensmacht wird dem Wiedergebornen der Friede und die Gemeinschaft mit Gott erhalten. Die Liebe, welche in sein Herz ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, befähigt ihn mit Freuden die Gebote Gottes zu halten. In der lebendigen Hoffnung, zu der er wiedergeboren ist, genießt er nicht nur das Zeugniß eines guten Gewissens, sondern rühmt sich auch der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott ihm verheißen hat, als seinem Kinde und Erben des ewigen Lebens, woraus jene unaussprechliche Freude am Herrn entspringt, die seine Stärke ist.

Begehen Manche den Irrthum den Begriff der Wiedergeburt zu niedrig zu stellen, so verfallen Andere dagegen in den Fehler denselben zu hoch zu stellen, indem sie dieselbe mit der Heiligung identificiren; weßhalb es denn bei allem Ringen nach dem ersehnten Ziel nie zur freudigen Glaubens- und Heilsgewißheit kommt, weil sie ein heiliges Leben führen wollen, ehe sie dazu wiedergeboren sind. Das durch die Wiedergeburt entstandene neue Leben ist zwar ein ganzes, aber noch nicht ein schon vollendetes; der Wiedergeborne besitzt Alles, was zu einem neuen Menschen gehört, obschon er das vollkommene Mannesalter in Christo noch nicht erreicht hat. Das Völligwerden in dem, wozu wir wiedergeboren sind, geschieht in der Heiligung. „Wenn wir Erlösung finden im Blute Jesu," sagt Wesley, „wenn die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen und sein Reich in uns aufgerichtet ist: so meinen wir, wir seien nicht länger mehr Sünder; alle unsere Sünden seien nicht allein bedeckt, sondern auch ausgerottet. Da wir zu der Zeit nichts Böses in unserm Herzen fühlen, so bilden wir

uns leicht ein, es sei nichts mehr Böses da. Ja, einige wohlmeinende Menschen haben sich selbst überredet, sie seien gänzlich geheiligt, sobald sie gerechtfertigt werden und dies stellen sie als eine allgemeine Regel auf im Widerspruch mit der Bibel, Vernunft und Erfahrung." „Daß die verderbte Natur auch in denen sich befindet, welche durch Glauben Gottes Kinder sind, daß selbst sie den Samen des Stolzes, der Eitelkeit, des Zornes, der Lust und der bösen Begierden, ja den Samen der Sünde jeder Art in sich haben, ist so deutlich, daß es nicht geleugnet werden kann, indem es ein Gegenstand täglicher Erfahrung ist." „Wiedergeburt und Heiligung sind nicht einerlei Ding. Dies wird oft von denjenigen angenommen, welche die Wiedergeburt als ein stufenweises Werk beschreiben, welches von der Zeit an, da wir uns zuerst zu Gott wenden, langsam und nur nach und nach in uns ausgeführet werde. Dieses ist anwendbar auf die Heiligung, aber nicht auf die neue oder Wiedergeburt. Die letztere ist ein Theil von der Heiligung, aber nicht das Ganze; sie ist die Thür, der Eingang dazu. Mit unserer Wiedergeburt fängt unsere Heiligung, unsere innere und äußere Frömmigkeit an, und von da wachsen wir allmählich auf in ihm, welcher unser Haupt ist. Ein Kind wird geboren von dem Weibe in einer kurzen Zeit, nachdem wächst es langsam auf, bis es in das Mannesalter kommt. Auf die nämliche Weise wird ein Kind aus Gott geboren in einer kurzen Zeit, wo nicht in einem Augenblick; aber es wächst nur durch stufenweises Zunehmen auf zu dem Maaße des vollkommenen Alters Christi" (Predig. Bd. I, VI). Dieselbe Unterscheidung macht Watson in seinem ‚Institutes'. G. Peck sagt hierüber: „Die neu aufgekommene Ansicht, daß die Wiedergeburt und Heiligung identisch seien, widerspricht offenbar dem, was unsere als Autorität geltenden Theologen bis jetzt gelehrt haben" (The Scripture Doctr. of Christ. Perfection).

Die Wiedergeburt darf als ein persönlicher, innerlicher Hergang weder mit der Taufe der Erwachsenen, noch viel weniger mit der Kindertaufe identificirt werden. „Was kann deutlicher sein, als daß das eine (die Taufe) ein äußeres, das andere (die Wiedergeburt) ein unsichtbares Ding ist, und daß sie daher von einander gänzlich verschieden sind: jenes eine (symbolische) Handlung,

welche den Leib reinigt, dieses eine Veränderung, welche Gott in der Seele bewirkt." „Das äußere Zeichen ist leider oft da, wo die innere Gnade fehlt" (Wesley's Pred. Bd. I, VI).

Wie die leibliche Geburt die Voraussetzung alles leiblichen Lebens, so ist die Wiedergeburt die nothwendige Voraussetzung alles geistlichen, gottseligen Lebens, weßhalb sie Christus mit größtem Nachdruck und Ernst als unbedingt nothwendig zur Seligkeit hinstellt. Die allgemeine Nothwendigkeit der Wiedergeburt liegt darin begründet, daß, ‚was vom Fleisch geboren ist, Fleisch ist', daß Alle ohne Ausnahme, ob getauft oder nicht getauft, von Natur aus geneigt zu allem Bösen und untüchtig zum Guten sind; Fleisch und Blut kann aber das Himmelreich nicht ererben, denn nur die reines Herzens sind, die werden Gott schauen und nur derjenige, welcher den Willen Gottes thut, bleibet in Ewigkeit. Um Gott in diesem und im zukünftigen Leben dienen zu können, und zum ewigen seligen Leben tüchtig zu werden, muß das Alte vergehen und Alles neu werden. Zum neuen Leben gehört unbedingt ein neues Wesen und dieses kann auf keine andere Weise als durch die Wiedergeburt des Menschen entstehen; denn nur was vom Geist geboren, das ist Geist. —Die einzig nothwendigen Erfordernisse, welche vom Menschen verlangt werden, wenn das Werk Gottes in seiner Seele gethan werden soll, sind Buße und Glauben. Wie diese Bedingungen nicht ohne den Einfluß und Beistand des Heiligen Geistes vom Menschen erfüllt werden können, haben wir in den betreffenden Paragraphen nachgewiesen. Wenn nun nach lutherischer Lehre die Gabe des Heiligen Geistes von der Taufe abhängig gemacht wird, so erscheint diese als die erste nothwendige Bedingung, so daß ohne diese keine Wiedergeburt stattfinden kann und die Ungetauften von der Möglichkeit derselben ausgeschlossen sind. Nach dem ausdrücklichen Wort des Herrn und seiner Apostel muß aber der persönliche Glaube der Taufe der Erwachsenen vorausgehen (Marc. 16, 16; Apg. 2, 38. 41). Die Methodistenkirche setzt nicht minder als die lutherische die Wirkung des Heiligen Geistes als Grundursache der Wiedergeburt; in der Lehre von der allgemeinen Gnade läßt sie aber allen Menschen die segensreichen Wirkungen des Heiligen Geistes in der vorlaufenden Gnade zu Theil werden, und

macht ihre Wiedergeburt vor ihrem persönlichen Verhalten gegen die unmittelbaren Wirkungen des Heiligen Geistes, von ihrem gläubigen Annehmen oder ungläubigen Verwerfen des Evangeliums abhängig. ‚Alle, die an seinen Namen glauben, empfangen Macht Kinder Gottes zu werden'.

2. Die Schriftlehre von der Wiedergeburt.

Der Ausdruck Wiedergeburt war zur Zeit Christi unter den Juden wohl bekannt, wenn ein Heide die Proselytentaufe empfangen hatte, so hieß man ihn einen Wiedergebornen [1]. Moses nennt die große sittliche Veränderung, welche der Mensch in der Wiedergeburt erfährt, eine Herzensbeschneidung (5 Mos. 30, 6), ebenso Paulus (Röm. 2, 29; Phil. 3, 3; Col. 2, 11). Der Herr selbst bezeichnet das Wesen der Wiedergeburt, wenn er durch den Propheten Hesekiel seinem Volke verheißt ‚ein neues Herz und einen neuen', nämlich seinen Geist in sie zu geben (36, 26. 27). Paulus nennt sie auch ‚die Erneuerung nach dem Bilde Gottes', und den Wiedergebornen ‚neuer Mensch, neue Kreatur' (Eph. 4, 24; Col. 3, 10; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15). Im Gespräch mit Nikodemus weist der Herr auf die bewirkende Ursache der Wiedergeburt hin, daß sie nicht durch Menschen, sondern allein durch die von Oben kommende Gotteskraft des Heiligen Geistes gewirkt werde; daher der Wiedergeborne ein ‚von oben herab Geborner', ‚aus Gott Geborner', ‚aus dem Geist Geborner' genannt wird, wie es das griechische Wort ἄνωθεν ausdrückt (Joh. 3, 3. 8; 1 Joh. 3, 9; 5, 4). Petrus lobt Gott, den Vater, daß er ihn wiedergeboren habe nach seiner großen Barmherzigkeit (1 Petr. 1, 3); im Hebräerbrief heißen die Wiedergebornen ‚Kinder Christi' (Ebr. 2, 10. 13 = Jes. 8, 18); nach der Erklärung des Herrn und seiner Apostel ist der Heilige Geist die wiedergebärende Kraft (Joh. 3, 5. 6. 8; Tit. 3, 5). Es ist demnach der dreieinige Gott, welcher dieses große Gnadenwunder der Erneuerung des alten Menschen thut (Joh. 1, 13; 1 Joh. 3, 9; 4, 7; 2, 29; Col. 3, 10).

Den engen Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung

---

[1] Bei den Römern hieß man die Freilassung eines Sclaven die Wiedergeburt.

und der Wiedergeburt ist in der Schrift dadurch deutlich ausgesprochen, daß das neue Leben die Vergebung der Sünden zur Voraussetzung hat und als Frucht der Begnadigung hingestellt wird. So spricht Jesus zur Sünderin: „Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr“ (Joh. 8, 11; 5, 14), und zu Simon, dem Pharisäer, sagt er, daß das Weib deßwegen diese Liebesbeweise in der Salbung gebracht, weil ihr viele Sünden vergeben seien (Luc. 7, 47). Paulus verbindet die rechtfertigende ebenfalls mit der wiedergebärenden Gnade, indem er bezeugt, daß die Liebe Gottes ausgegossen sei durch den Heiligen Geist in das Herz derer, welche gerecht geworden sind durch den Glauben, daß diese mit der Versöhnung auch das selige Leben aus und in Christo genießen, (Röm. 5, 1. 2. 5. 10. 11; 8, 1. 17). — Die Kennzeichen der Wiedergeburt werden durchgängig nach dem Grundsatz dargestellt, daß ‚was vom Geist geboren ist, Geist ist‘ (Joh. 3, 6). „Ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur“, sagt der Apostel Paulus, „das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden“ (2 Cor. 5, 17), welche aber „Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch sammt Lüsten und Begierden“ (Gal. 5, 24), und „tödten durch den Geist des Fleisches Geschäfte“ (Röm. 8, 9. 13). Durch das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu, ist der Wiedergeborne frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. 8, 2); darum wird die Sünde nicht herrschen können über die, welche unter der Gnade und in dieser Gnade stehen (Röm. 6, 14; 5, 2), denn ‚in dem Maaße, wie die Sünde geherrscht hat zum Tode, also wird auch die Gnade herrschen durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum‘ (Röm. 5, 21). Deßhalb ermahnt Paulus die Gerechtfertigten oder Wiedergebornen als ‚Knechte der Gerechtigkeit‘ (Röm. 6, 18), daß sie die Sünde nicht herrschen lassen sollen in ihrem sterblichen Leibe, ihr Gehorsam zu leisten in seinen Lüsten; daß sie sich vielmehr dafür halten sollen, der Sünde abgestorben zu sein um Gott zu leben in Christo Jesu und als Solche, welche aus den Todten lebendig geworden sind, ihre Glieder nicht zu Waffen der Ungerechtigkeit, sondern ihren Leib zu einem lebendigen, Gott wohlgefälligen Opfer zu begeben (Röm. 6, 12. 11. 13; 12, 1). In Uebereinstimmung mit diesen paulinischen Zeugnissen stellt auch

Johannes dieselbe Anforderung an den Wiedergebornen, daß er nicht sündige. Er schreibt nicht nur den Jünglingen und Vätern, sondern auch den Kindlein in Christo, daß sie die Welt nicht lieb haben sollen; daß wer recht thut, von ihm geboren ist; daß wer in ihm bleibet, nicht sündiget; daß wer von Gott geboren ist, die Welt überwindet; daß Gottes Liebe im Wiedergebornen ist und er seine Gebote hält; daß er die Brüder und die von Gott Gebornen liebt (1 Joh. 2, 12—15. 29; 3, 6. 7. 9; 5, 4. 18; 5, 1—3). Der Geist Gottes ist dem Wiedergebornen gegeben (1 Joh. 3, 24; 4, 13), reichlich über ihn ausgegossen (Tit. 3, 6), treibt ihn nicht als knechtlichen, sondern als kindlichen Geist, durch den er ruft: ‚Abba, lieber Vater‘ (Röm. 8, 14. 15. 16). Der Wiedergeborne ist in Christo, in ihn den Oelbaum hineingepfropft (Röm. 8, 1; 16, 11; Eph. 2, 13; Gal. 2, 20; Röm. 11, 17. 23), mit ihm dem Weinstock verbunden (Joh. 15, 5). Er genießt den Frieden, der höher ist, als alle Vernunft (Joh. 14, 27; 16, 33; 20, 19. 21; Röm. 5, 1; 8, 6; Eph. 2, 14; Phil. 4, 7), rühmt sich in der lebendigen Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit (Röm. 5, 2; 8, 17; 1 Petr. 1, 3. 4; 1 Joh. 3, 2. 3), lobt Gott für das in ihm vollbrachte Werk, daß er ihn wiedergeboren hat (1 Petr. 1, 3).

Daß die Wiedergeburt und die Heiligung nicht ein und dasselbe sind geht unzweideutig aus all den apostolischen Ermahnungen an die Wiedergebornen hervor, daß sie wachsen sollen in der Gnade und Erkenntniß Jesu Christi, indem sie die ihnen noch anklebende Sünde ablegen und zur Vollkommenheit fahren, den alten Menschen ausziehen und den neuen anziehen, von aller Befleckung des Fleisches und Geistes sich reinigen und fortfahren mit der Heiligung (2 Petr. 3, 18; Ebr. 12, 1; 6, 1; Eph. 4, 22. 24; 2 Cor. 7, 1). Der Apostel Paulus redet daher von jungen Kindern in Christo (1 Cor. 3, 1), ebenso Petrus und Johannes (1 Petr. 2, 2; 1 Joh. 2, 12. 28), daneben ist von einem Jünglings- und Mannesalter in Christo (1 Joh. 2, 13; Eph. 4, 13), von Vollkommenen, die starke Speise bedürfen, und von Vätern in Christo die Rede (Ebr. 5, 14; 1 Joh. 2, 14). Schon David spricht diesen Unterschied aus, wenn er Gott dankt für die Vergebung aller Sünden und für die Heilung von allen Gebrechen (Ps. 103, 3). Paulus beschreibt die Gnadenfülle in Christo als eine solche, durch

die uns Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung zu Theil wird (1 Cor. 1, 30) und den Ephesern schreibt er, daß die Erbauung des Leibes Christi dadurch geschehe, daß Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes, und nicht mehr Kinder bleiben (Eph. 4, 13. 14).

Die unbedingte Nothwendigkeit der Wiedergeburt spricht Jesus wiederholt aus in seinem Gespräch mit Nikodemus und bestätigt es mit einem feierlichen Eidschwur, daß wie alle Menschen vom Fleisch geboren sind, so auch vom Geist wiedergeboren werden müssen, um das Reich Gottes sehen zu können (Joh. 3, 3. 5. 6. 7). Das fleischlich Gesinnetsein ist der Tod und die fleischlich gesinnet sind, mögen Gott nicht gefallen (Röm. 8, 6. 8); nur die reines Herzens sind, können Gott schauen (Matth 5, 8; Ebr. 12, 14); darum gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern eine neue Kreatur (Gal. 6, 15).

In Tit. 3, 5 wird die Taufe ein Bad der Wiedergeburt genannt, weil diese ein Symbol und Zeichen von der Gnade Gottes in Christo Jesu ist, durch welche wir abgewaschen und geheiligt werden (1 Cor. 6, 11), und weil der Täufling durch dieselbe zur Wiedergeburt, zu seiner subjectiven Bekehrung verpflichtet wird. Daß aber die Taufe selbst die Wiedergeburt sei, davon steht dort nichts; vielmehr sagt uns der Nachsatz, worin diese bestehe, nämlich in der Erneuerung des Heiligen Geistes. Deßhalb ist auch die Beschneidung am Fleisch nur ein Sinnbild von der Herzensbeschneidung, oder der neuen Kreatur.

3. Geschichtliches. Den meisten vor der Zeit des Föderalismus lebenden Dogmatikern fehlt ein besonderes Kapitel über Wiedergeburt. Die Einen identificiren dieselbe mit der subjectiven Bekehrung, Andere mit der Heiligung, so z. B. Bukan, indem sie den Begriff derselben auf die ganze Heilsaneignung ausdehnen. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts findet man bei manchen reformirten Theologen eine genauere Begriffsbestimmung von der Wiedergeburt, indem sie dieselbe als die substantielle Umwandlung von der subjectiven Bekehrung unterscheiden. Gisbert bemerkt mit Recht, daß diese Umwandlung oder Wiedergeburt keine magische sei, sondern vom Centrum des Menschen ausgehen müsse. — Viele reformirten Dogmatiker warfen die Frage auf, ob auch bei

unmündigen Kindern eine Wiedergeburt stattfinden, Glauben vorhanden sein könne, und bejahen zugleich die Frage. So Calvin, Wendelin, Wolleb u. A.; wodurch man sich der lutherischen Lehre von der Taufgnade nähert, wobei die Lehre von einer unwiderstehlichen Gnade mitwirkte. Da es bei der subjectiven Bekehrung neben den Wirkungen des Heiligen Geistes auf die letzte Entscheidung des Menschen ankommt, so kann bei unmündigen Kindern, die noch kein Bewußtsein vom Heilsobject haben können, nicht die Rede sein von persönlichem Glauben und Bekehrung. Diese Auffassung ging einestheils aus dem wahren, edlen Interesse für solche frühverstorbene Kinder, anderstheils aus dem Streben die Kindertaufe gegen die Gegner zu vertheidigen hervor. Um aber den Kindlein das Himmelreich zu sichern, ist es nicht nöthig solche Dogmen aufzustellen, da ihnen nach des Herrn unzweideutigem Ausspruch das Himmelreich zugesagt ist und er in jener troſtreichen Verheißung schwerlich einen Unterschied machte zwischen unmündigen Kindern und solchen von reiferem Alter. Wie wir in § 54, 3 p. 167 dargethan haben, kommt den in ihrer frühen Jugend verstorbenen Kindern die Seligkeit zu durch die Rechtfertigung des Lebens, welche über alle Menschen gekommen. Ueber den Zeitpunkt, wann die Bekehrung und Wiedergeburt bei Kindern stattfinden kann, läßt sich nichts Bestimmtes feststellen; so viel aber geht aus jenen holdseligen Worten des großen Kinder- und Sünderfreundes hervor, daß ihrer geistigen Entwicklung auch die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes zur Seite gehen und so Anfänge der Bekehrung und Wiedergeburt schon im zartesten Kindheitsalter, möglich und wirkliche Bekehrung und Wiedergeburt schon in früher Jugendzeit stattfinden können. Ebrard warnt nicht ohne Grund vor den zwei Extremen: einmal, daß man den Zeitpunkt für die Anfänge der Bekehrung und Wiedergeburt fixire; sodann, daß nicht ein bestimmter Zeitpunkt vollendeter Bekehrung geleugnet werde. „Zwischen den Anfängen der subjectiven Bekehrung und dem Wachsthum eines neuen Menschen muß ein Punkt in der Mitte liegen, wo die subjective Bekehrung sich vollendet zur vollkommen bewußten Glaubenshingabe an den Erlöser, und wo sofort die Existenz eines neuen Menschen in der Wiedergeburt begründet wird. Ein solcher Punkt muß da sein, gesetzt selbst, daß ein Christ

sich des Zeitpunktes seiner vollendeten Bekehrung nicht mehr genau erinnern könnte. (Christl. Dogm. II, p. 368).

§ 86. Die subjective Heilsgewißheit oder das Zeugniß der Kindschaft

Derselbe Geist, durch den der Mensch erleuchtet, erweckt, bekehrt und wiedergeboren wird, bezeugt dem Gläubigen auf direkte und indirekte Weise, daß er nicht allein mit Gott versöhnt, sondern auch der Kindschaft Gottes theilhaftig geworden ist. Durch dieses zwiefache Zeugniß der Kindschaft wird der Mensch vor Selbstbetrug bewahrt und besitzt der Wiedergeborne, so lange er im Glauben an Christum verharrt, dadurch einen festen Grund zu einem beständigen und freudigen Christenthum.

Die Lehre von der subjectiven Heilsgewißheit durch das Zeugniß der Kindschaft bildet ein integrirender Bestandtheil der methodistischen Theologie, doch nicht in dem Sinne, als ob es sich hier wie bei den andern Punkten z. B. der Bekehrung, Wiedergeburt und Heiligung darum handle, daß Niemand selig werden könne ohne das direkte Zeugniß des Geistes; sondern es wird diese Lehre als ein Allen Gläubigen verheißenes, herrliches Vorrecht dargestellt, von dessen Besitz ein beständiges und freudiges Christenthum vielfach abhängt. „Wer da glaubt, daß die Schrift Gottes Wort ist und weiß, daß diese Wahrheit nicht bloß einmal, nicht dunkel, nicht zufällig, sondern häufig und zwar mit bestimmten Worten feierlich und absichtlich darin ausgesprochen wird, kann die Wichtigkeit dieser Wahrheit nicht bezweifeln, welche uns eines der besonderen Vorrechte der Kinder Gottes vorhält. Wenn wir sie ableugnen, so ist Gefahr vorhanden, daß unsere Religion in ein bloßes Formwesen ausarte, und daß, während wir den Schein der Gottseligkeit haben, die Kraft derselben, wo nicht verleugnen, doch vernachlässigen" (Wesley's Pred. Bd. I, XXII). Obwohl es zu allen Zeiten der christlichen Kirche Solche gab, welche eine Heilsgewißheit der Gläubigen durch Schrift und Wort lehrten, so wurde dieselbe doch von Andern ganz oder theilweise bestritten und findet sie auch bei denen, welche daran glauben, größtentheils eine untergeordnete Stellung in der Heilslehre; so daß sie zu keiner vollen

Entwicklung und Würdigung gelangt. Zudem wird die subjective Heilsgewißheit, wo sie geglaubt und gelehrt wird, mehr von den Gnadenmitteln, oder vom indirekten Zeugniß eines guten Gewissens, als von einem unmittelbaren, direkten Zeugniß des Heiligen Geistes abgeleitet. Wesley betrachtete es daher mit gutem Grund als einen großen Theil des Zeugnisses, welches Gott den Methodisten aufgetragen habe, diese große evangelische Wahrheit von einem direkten Zeugniß des H. Geistes allen Menschen zu verkündigen.

Diejenigen, welche einen direkten Einfluß des Heiligen Geistes auf den Menschen überhaupt leugnen, bezeichnen die Lehre vom Zeugniß der Kindschaft als bloße Schwärmerei. Ganz abgesehen davon, daß nach einer solchen Beurtheilung das ganze Heilswerk im Menschen geleugnet wird, und zugegeben, daß Manche dieses Zeugniß zu besitzen sich bloß eingebildet haben, behaupten wir vielmehr, daß die Lehre von dem Zeugniß des Heiligen Geistes vor Schwärmerei und Selbstbetrug schützt; indem die heilige Schrift den Charakter eines Solchen, der dieses Zeugniß der Kindschaft besitzt, auf eine klare und bestimmte Weise beschreibt, und zeigt, was demselben vorangehen, dasselbe begleiten und demselben nachfolgen muß. So heißt es in der Schrift, daß diesem Zeugniß beständig die Buße, der Glaube und die Vergebung der Sünden vorangehen muß (Matth. 3, 2; Marc. 1, 15; Apg. 2, 38; 3, 19); ebenso beschreibt sie deutlich die große Umwandlung vom Tod zum Leben, welche in der Wiedergeburt bei Allen stattgefunden hat, die dieses Zeugniß besitzen (Eph. 2, 1. 5. 6). Das Wort Gottes sagt uns, daß das Zeugniß des Heiligen Geistes stets von einem wahrhaft gottseligen, geistlichen Wandel begleitet ist (Joh. 14, 21; Röm. 6; 8; Gal. 5, 16—24). Ein Jeder, welcher vor Selbstbetrug bewahrt bleiben möchte, wird bei sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung dieser Kennzeichen nicht die Finsterniß für Licht halten, und den zwischen dem wirklichen und nur angemaßten Zeugniß der Kindschaft bestehenden großen Unterschied so bestimmt erkennen, daß er nicht das eine mit dem andern verwechselt. So wenig es Schwärmerei ist den Baum an seinen Früchten zu erkennen, so wenig kann das Bekenntniß der Erfahrung vom Zeugniß der Kindschaft Schwärmerei genannt werden, wenn dieselbe mit den biblischen Merkmalen unzweideutig übereinstimmt. Andere geben

zwar einen direkten, heilsvermittelnden Einfluß des Heiligen Geistes zu, behaupten aber, daß der Mensch zwischen den Wirkungen des Heiligen Geistes und denjenigen seines eigenen nicht bestimmt zu unterscheiden vermöge; weßhalb man sich hinsichtlich seiner Heilsgewißheit im Glauben nur an die objectiven Heilsthatsachen und dargebotenen Gnadenmittel, namentlich an die Sakramente zu halten habe. In den objectiven Heilsthatsachen und den Gnadenmitteln besitzen wir allerdings ein unzweideutiges Kennzeichen und untrügliches Unterpfand von der väterlichen Gesinnung unseres Gottes gegen uns. Sie sind Mittel, bei deren gläubigem Gebrauch uns Gott seine Gnade mittheilen will, daß aber dieser Zweck thatsächlich bei uns erreicht und die verheißene Gnade zu unserm persönlichen Besitz wurde, dessen wird der Einzelne erst dann gewiß, wenn er Solches an den Früchten in seinem innern und äußeren Leben gewahr wird. Zu den Gnadenmitteln muß also zum mindesten das indirekte Zeugniß hinzutreten, wenn der Mensch seines Heils gewiß sein soll. Je tiefer das Bewußtsein persönlicher Schuld und Strafwürdigkeit ist, desto tiefer aber geht das Bedürfniß nach einer direkten, persönlichen Zusicherung erlassener Schuld und erlangter Versöhnung von Seiten Gottes. Sollte Gott, der da hieß das Licht aus der Finsterniß kommen, der seinen Sohn in die Welt sandte als ein Licht der Welt, der seinen Geist verheißen hat über alles Fleisch auszugießen und durch den er gründliche Heilserkenntniß und die Wiedergeburt zu bewirken vermochte, nicht im Stande sein, dem Wiedergebornen ein direktes Zeugniß der Kindschaft zu geben, wodurch er bestimmt wissen kann, welche Gnade ihm von Gott gegeben ist? Sollte der Gott, welcher Alles gethan hat zur Errettung und Beseligung der Menschen, ihn über seine Annahme bei Gott bis zum letzten Augenblick in Unruhe lassen wollen? Sollte der Gott alles Trostes dem Mühseligen und Beladenen das vorenthalten wollen, was ihm zum größten Trost und zur größten Erquickung dienen würde? Wer da glaubt, daß Gottes Geist den Menschen wirklich zu erleuchten, zu bekehren und zum vollen Heil zu führen vermag, der muß auch consequenterweise zugeben, daß der Gott alles Heils dem Menschen nicht allein ein bestimmtes Zeugniß von der erlangten Gnade *geben kann*, sondern auch geben *will*.

Andere leiten die Gewißheit ihrer Annahme mit mehr Begründung von dem Zeugniß eines guten Gewissens ab, welches sie durch die Früchte eines neuen gottwohlgefälligen Wandels besitzen, während sie an ein direktes Zeugniß des heiligen Geistes nicht glauben. Obwohl dieses Zeugniß eines guten Gewissens als ein indirektes seine volle Berechtigung und Bedeutung hat, so muß doch zugegeben werden, daß die Liebe, ohne welche das Gesetz nicht erfüllt, und ein gottseliger Wandel nicht geführt werden kann, erst dann in's Herz ausgegossen ist, wann der Sünder der vergebenden Liebe Gottes versichert ist. Wie kann aber der Mensch zu dieser vollen Gewißheit erlangter Sündenvergebung kommen, wenn nicht durch das direkte Zeugniß des Heiligen Geistes? Sollte der Geist Gottes, welcher Alles von Christo nimmt, um es uns zu verkündigen, uns dieses direkte Zeugniß vorenthalten wollen, während der Sünderheiland einst Allen, die zu ihm kamen, persönlich die Vergebung ihrer Sünden zusicherte? Woran soll sich das Kind Gottes in Stunden schwerer Anfechtung und Versuchung halten, wenn ihm der Feind sein Kindschaftsrecht streitig macht und ihm seinen mangelhaften Wandel vorhält, wenn es sich des direkten Zeugnisses des heiligen Geistes nicht getrösten kann? Nachdem das Licht von dem Gnädigen und Barmherzigen über uns aufgegangen und die Herrlichkeit des Herrn uns erschienen, so will uns der Gott alles Heils auch mit seinem hellen Gnadenlicht durchleuchten und erfüllen, so daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist, durch den Geist, den er uns gegeben hat. Die *Möglichkeit* eines direkten Zeugnisses der Kindschaft geht daher aus der neutestamentlichen Gnadendispensation, die *Nothwendigkeit* aus dem Heilsbedürfniß des Menschen und die *Wirklichkeit* desselben aus dem deutlichen Schriftzeugniß hervor. Es gebührt daher dieser Lehre in der Dogmatik eine mit den übrigen Artikeln der Soteriologie ebenbürtige Stelle und ist sie mit Nachdruck als ein zum beständigen und freudigen Glaubenswandel unentbehrliches Vorrecht allen Kindern Gottes zu verkündigen.

1. *Ueber das Wesen des Zeugnisses unserer Kindschaft* spricht sich *Wesley* folgendermaßen aus: „Der Geist Gottes ist die zeugende Person und was er uns bezeugt, ist, daß wir Kinder Gottes sind." „Er bezeugt dieses nicht durch eine

äußere Stimme, auch nicht jedesmal durch eine innere, obgleich das Letztere bisweilen geschehen mag; aber er wirkt so auf die Seele ein durch seinen unmittelbaren Einfluß, und auf eine mächtige, obgleich unerklärliche Weise, daß der Sturm und die ungestümen Wellen sich legen und eine süße Ruhe eintritt, indem die Seele in den Armen Jesu ruht und der Sünder genügend überzeugt ist, daß Gott mit ihm versöhnt ist und daß alle seine Ungerechtigkeiten vergeben und seine Sünden bedeckt sind." „Er kann, wenn ihm dieses Zeugniß gegenwärtig ist, an seiner Kindschaft eben so wenig zweifeln, als an der Sonne, während er unter ihren Strahlen stehet." „Das Zeugniß des Geistes ist ein innerlicher Eindruck der Seele, durch welchen der Geist Gottes meinem Geiste unmittelbar bezeugt, daß ich ein Kind Gottes sei, daß Jesus Christus mich liebt und sich selbst für mich dahin gab, daß alle meine Sünden getilgt und ich, ich selbst mit Gott versöhnt sei. Das Zeugniß unseres Geistes ist das Zeugniß unseres eigenen Gewissens, daß Gott uns die Gnade geschenkt hat, heilig in Gesinnung und Wandel zu sein. Es ist das Bewußtsein, daß wir in und durch den Geist der Kindschaft die Gesinnungen, welche das Wort Gottes seinen Kindern zuschreibt, empfangen haben, nämlich ein liebevolles Herz gegen Gott und alle Menschen, welches mit kindlichem Vertrauen an Gott, seinem Vater hängt und nichts Anderes verlangt als ihn, alle Sorge auf ihn wirft und jeden Menschen mit aufrichtiger, herzlicher Liebe umfaßt, so daß wir bereit sind, unser Leben für die Brüder zu lassen. Es ist das Bewußtsein, daß wir innerlich durch den Geist Gottes dem Ebenbilde seines Sohnes gleich gemacht sind, und daß wir vor ihm wandeln in Gerechtigkeit, Erbarmen und Wahrheit, und thun, was ihm wohlgefällt." „Daß das Zeugniß des Geistes Gottes nothwendig der Natur der Sache nach dem Zeugniß unseres eigenen Geistes vorangehen muß, mag aus dieser einzigen Betrachtung hervorgehen, daß wir heiligen Herzens und heilig in unserm Lebenswandel sein müssen, ehe wir uns bewußt werden können, daß wir es sind; aber wir müssen Gott lieben, ehe wir heilig sein können, da dieß die Wurzel aller Heiligkeit ist. Nun können wir aber Gott nicht lieben, ehe wir wissen, daß er uns liebt, und wir kennen diese vergebende Liebe gegen uns nicht, bis sein Geist es unserm Geist bezeugt." „Dieses ist das

Zeugniß unseres eigenen Geistes, welches so lange wir Gott lieben und seine Gebote halten, fortfährt mit dem Geiste Gottes Zeugniß zu geben, daß wir Gottes Kinder sind." „Der Geist Gottes, der unserm Geiste Zeugniß giebt, sichert uns vor aller Täuschung. Wir Alle sind Versuchungen ausgesetzt, in welchen das Zeugniß unseres Geistes nicht genügend ist, wo nichts Geringeres als das direkte Zeugniß des Geistes Gottes uns versichern kann, daß wir seine Kinder sind. Dieses ist das Vorrecht aller Kinder Gottes und ohne dieses können wir niemals versichert sein, daß wir seine Kinder sind. Ohne dieses können wir keinen beständigen Frieden behalten, noch verwirrende Zweifel und Besorgnisse vermeiden." (Wesley's Pred. Bd. I, XXII, XXIII. Ueber Röm. 8, 16). Nachdem sich Watson in seinen ‚Institutes' bei seiner Darstellung dieses Zeugnisses auf Wesley beruft, sagt er über dessen Nothwendigkeit: „Auf was soll der Friede, den die Kinder Gottes zu besitzen bekennen, beruhen, wenn nicht auf dieser Gewißheit; worin soll die Freude bestehen über die erlangte Versöhnung, wenn sie nicht wissen, ob sie selbst versöhnt sind? Was versteht der Apostel denn darunter, wenn er sagt: ‚ihr habt nicht einen knechtlichen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: ‚Abba, lieber Vater! Derselbe Geist giebt Zeugniß mit unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind' (Röm. 8, 15. 16; Gal. 4, 6), wenn er hier nicht das Zeugniß des Geistes Gottes darunter versteht? Warum rühmt er sich der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, zu wissen, daß ‚wenn sein irdisches Haus dieser Hütte zerbrochen werde, daß er einen Bau habe, von Gott erbaut, ein Haus nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel' (Röm. 8, 17. 18; 2 Cor. 5, 1), wenn er keine Gewißheit seiner Annahme bei Gott hat durch das direkte Zeugniß des Geistes?" „Soll der Akt unserer Rechtfertigung uns verborgen bleiben vor Gott, so giebt es keine Erlösung von Furcht und Zweifel, und dieser muß um so größer sein, je tiefer unsere Buße ist, und so gäbe es keine Freudigkeit und keine Freiheit des christlichen Geistes" (Inst. II, p. 271). „Niemand darf sich verlassen auf ein vorgeblich erhaltenes Zeugniß des Geistes," sagt Wesley, „das nicht mit den Früchten desselben begleitet ist, und Niemand stütze sich auf die vorgeblichen

Früchte des Geistes, ohne das unmittelbare Zeugniß." „Wir behaupten, daß es kein wirkliches Zeugniß des Geistes geben kann, ohne die Früchte des Geistes, und daß die Früchte des Geistes unmittelbar aus diesem Zeugniß entspringen (wie wir bereits gezeigt), zwar nicht immer in demselben Grade; weder Freude, noch Frieden sind allezeit gleich, nein, eben so wenig als Liebe (so lange sie nicht völlig ist); eben so ist das Zeugniß an sich selbst nicht immer gleich stark und klar." Auch Watson redet von Graden dieses Zeugnisses: „Da unser Glaube nicht zu allen Zeiten gleich stark sein mag, so kann auch das Zeugniß des Geistes verschiedene Grade von Stärke haben; dessenungeachtet ist Jedem, der an das Wort Gottes glaubt, der volle Segen dieses Zeugnisses vorzuhalten, sowie die Ermahnung des Apostels: hinzuzutreten mit völligem Glauben" (Inst. II). In Hare's ‚Rechtfertigung des Sünders vor Gott' sind dieselben Bestimmungen über diese Lehre enthalten, mit besonderer Berufung auf Wesley. „Um dieses innerliche Zeugniß von unserer Kindschaft lebendig und beständig in uns zu erhalten, ist es durchaus nöthig, sorgfältig auf die geheimen Wirkungen des Geistes Gottes zu merken." „Wir zerbrechen das Siegel mit unsern eignen Händen, wir vernichten unsere festeste Bürgschaft und stoßen unser eigenes Anrecht auf das ewige Leben um, wenn wir den Geist Gottes durch unsere Sünden (fortwährend) betrüben" (Wesley's Pred. Bd. II, XLVIII, über Ephes. 4, 30).

Die methodistische Lehre vom Zeugniß der Kindschaft wurde als ‚eine bloß momentane Gefühlsgewißheit des testimonium spiritus sancti' dargestellt, welche auf nichts anderem als auf Gefühl und Reflexion beruhe. Dagegen wurde geltend gemacht, daß keine, noch so innige Gnadenerfahrung und Empfindung völlige Zuversicht geben könne, sondern nur die Beständigkeit im Gehorsam des Glaubens; denn ‚es sei möglich, daß selbst ein Verworfener alle Gefühle eines Erwählten habe, so daß er sich in seinem Gemüth von diesem nicht unterscheiden könne.' Die Gefühle eines Erwählten sind wohl keine andern als die eines Kindes Gottes, nämlich Friede und Freude im Heiligen Geist, Liebe zu Gott und zu seinem Nächsten, lebendige Hoffnung des ewigen Lebens; diese Gefühle können aber ohne die Wirkung des Heiligen Geistes nicht entstehen, noch können sie ohne fortgesetzten Glaubensgehorsam reell fortbestehen.

Die große Frage ist nun, wie kommt ein Verworfener zu solchen Gefühlen, wie die eines Erwählten? Sollten der Friede, die Freude an Gott, die Hoffnung des ewigen Lebens, die Liebe zu Gott und zu allen Menschen bloße Einbildung, vom Vater der Lügen gewirkt sein? Mag es auch dem Feind gelingen das Werk des Herrn nachzuäffen und Seelen zu betrügen, so wird er es in keinem Falle auf solche Weise thun, daß dadurch sein eignes Reich gefährdet würde, wie dieses nothwendig bei der Freude in Gott und der Liebe zu Gott der Fall ist. Sind es aber vom Heiligen Geist gewirkte Gefühle, so fragen wir, wie dann ein solcher Mensch trotzdem ein Verworfener sein könne. Die einzig mögliche Erklärung und Antwort finden wir wohl in der absoluten Gnadenwahl, nach welcher Jener als kein Erwählter betrachtet wird. Nicht nur die Gefühle, sondern das Subjective überhaupt muß hier vor dem allmächtigen, absoluten Gotteswillen ganz zurücktreten und zum verschwindenden Punkt werden. Von diesem Standpunkt der absoluten Gnadenwahl erscheint es dann allerdings erklärlich, daß eine subjective Heilsgewißheit durch und in dem Zeugniß des Heiligen Geistes als eine bloß momentane und darum bedeutungslose Gefühlsgewißheit beurtheilt wird. Was dann statt dessen und ohne alle Rücksicht auf das Gefühl mit großem Nachdruck gefordert wird, nämlich Bewährung des Glaubens im frommen Wandel, das wird in der Lehre von dem direkten und indirekten Zeugniß unserer Kindschaft mit nicht weniger Ernst, wohl aber auf eine naturgemäßere Weise, als die Frucht eines in der Liebe thätigen Glaubens verlangt.

Um der Gefahr einer bloßen Gefühlsgewißheit oder Selbsttäuschung zu begegnen, verlangt Wesley gründliche Bekehrung und Wiedergeburt, welche dem Zeugniß der Kindschaft unbedingt vorangehen muß, und einen heiligen Wandel in der Liebe zu Gott und zu allen Menschen, welcher das Zeugniß stets zu begleiten hat. „Wenn du diese Hoffnung in dir hast, so reinige dich, gleichwie er rein ist. Während du siehst, welche Liebe der Vater dir erzeiget hat, daß du ein Kind Gottes heißen sollst, reinige dich selbst von aller Befleckung des Fleisches und Geistes, und fahre fort mit der Heiligung in der Furcht Gottes, und lasse alle deine Gedanken, Worte und Werke ein geistliches Opfer sein, heilig und angenehm vor Gott durch Christum" (Pred.

Bd. I, XXII). Wenn Wesley darauf dringt, daß ein Jeder, welcher dieses Zeugniß vorgebe zu besitzen, sich selbst prüfen möge nach den biblischen Merkmalen, so leitet er das Zeugniß eben so wenig vom reflectirenden Verstande ab, als der Apostel Paulus den Glauben, wenn dieser auffordert zu prüfen (doch wohl nicht ohne verstandesmäßige Reflexion), ob man im Glauben sei. Die Beweisführung Wesley's ist hier durchaus nicht diejenige, die man ihm unterschieben möchte um darzuthun, daß seine Lehre reiner Subjectivismus sei; er sagt nicht: prüfe und fühle zuerst und dann erhältst du das Zeugniß, so daß, wo die Reflexion und das Gefühl fehlt, auch das Zeugniß nicht vorhanden ist; sondern er behauptet ausdrücklich, daß dasselbe zwar nicht vor dem lebendigen Glauben, wohl aber vor der Reflexion und vor dem Gefühl da sein müsse, denn ohne dieses Zeugniß habe man die Gefühle nicht, wie man sie zum beständigen, freudigen und heiligen Wandel bedürfe. „Nicht als ob ich auf irgend eine Weise durch etwas, das ich gesprochen habe," sagt Wesley, „so verstanden sein wollte, daß ich die Wirkung des Geistes Gottes von dem Zeugniß unseres Geistes ausschlösse. Keineswegs; er ist es, der nicht nur alles Gute in uns wirket, sondern auch sein eigenes Werk beleuchtet, und auf's klarste zeigt, was er gewirket hat. Demzufolge führt der Apostel Paulus als einen Hauptzweck, warum wir den Geist empfangen, dies an, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist: daß er das Zeugniß unsers Gewissens in Betreff unserer Einfalt und göttlichen Lauterkeit stärken und uns fähig machen möge, in vollerem und stärkerem Licht zu erkennen, daß wir nur *das* thun, was ihm gefällt." „Ist dies nicht etwas Unmittelbares und Direktes, und *durchaus kein Resultat der Ueberlegung und Beweisführung*? Ruft nicht dieser Geist: Abba, lieber Vater! in unserm Herzen in dem Augenblick, da er gegeben wird, — ehe wir über unsere Aufrichtigkeit nachdenken, ehe wir irgend einen Schluß ziehen können?" „Daß das Zeugniß des Geistes Gottes, der Natur der Sache nach, dem Zeugniß unseres eigenen Geistes vorangehen muß, mag aus folgender einfacher Betrachtung hervorgehen: wir müssen heilig im Herzen und Wandel sein, ehe wir uns bewußt sein können, daß wir es sind; aber wir müssen Gott lieben, ehe wir heilig sein können, da dies die Wurzel aller Heiligung ist. Nun aber können wir Gott

nicht lieben, bis wir wissen, daß er uns liebt, und wir können nicht wissen, daß er uns liebt, bis sein Geist es unserm Geist bezeuget." „Weil daher das Zeugniß des Geistes der Liebe Gottes und aller Heiligkeit vorangehen muß, so muß es nothwendiger Weise auch unserm Bewußtsein davon vorangehen." (Pred. Bd. I. XXII, XXIII). Wesley beschreibt hier nicht die Entstehung, sondern die Nothwendigkeit eines direkten Zeugnisses auf so klare und bestimmte Weise, daß eine vorurtheilsfreie Beurtheilung darin nicht ‚eine bloß momentane Gefühlsgewißheit', sondern eine auf die Kraft des Heiligen Geistes und auf das Zeugniß des Wortes Gottes beruhende Glaubens- und Heilsgewißheit erkennen wird.

3. Schriftbeweis für das Zeugniß der Kindschaft. Waren auch die Vorrechte der Väter des alten Bundes der alttestamentlichen Gnadenökonomie angemessen, so waren sie doch im Glauben an die Verheißung ihres Heils gewiß, wie es uns das alte Testament und das 11. Kapitel des Ebräerbriefes bezeugt. Augustin sagt hierüber in seiner ‚Homilie über den Glauben': „die Zeit hat sich geändert, aber nicht der Glaube; denn wir haben beide (im alten und neuen Testament) einen Glauben an einen Christum. Denselbigen Heiligen Geist, den wir haben, hatten auch sie, sagt Paulus 1 Cor. 10, 2 und ebenso wie der Heilige Geist uns lehrt auf Gott zu vertrauen und ihn als unsern Vater anzurufen, so unterwies er sie zu sprechen, wie geschrieben stehet: ‚Du aber, Herr, bist unser Vater und unser Erlöser, von Alters her ist das dein Name' (Jes. 64, 16). Gott gab ihnen dann Gnade seine Kinder zu sein, wie er uns noch heute giebt. Doch jetzt, durch das Kommen des Heilandes, haben wir eine größere Fülle des Geistes Gottes in unserm Herzen empfangen, wodurch wir auch fähig gemacht worden sind eines größeren Glaubens theilhaftig zu werden und einer gewisseren Zuversicht als viele der Väter hatten. — Der Apostel Paulus rühmt ihren Glauben deßhalb so sehr, damit wir nicht weniger, sondern noch mehr uns ganz Christo hingeben sollen, sowohl im Bekenntniß als auch im Wandel, jetzt nachdem Christus gekommen ist, um so viel mehr, da unsere Väter es vor der Ankunft Christi thaten."

Von Abel heißt es, daß er Zeugniß überkommen hatte, daß er gerecht sei, da Gott zeugete von seiner Gabe (1 Mose 4, 4;

Ebr. 11, 4), von Enoch, daß er vor seinem Wegnehmen Zeugniß gehabt, daß er Gott gefallen habe (1 Mos. 5, 21—24; Ebr. 11, 5), deßgleichen empfing Noah ehe die Sündfluth einbrach von Gott das Zeugniß, daß er ihn als gerecht ersehen habe (1 Mose 7, 1; Ebr. 11, 7). Abraham wartete im Glauben einer Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist, denn er hatte die Gewißheit, daß Gott sein Bundesgott sei und daß er im Frieden zu seinen Vätern fahren werde (1 Mos. 15, 15; Ebr. 11, 10. 16). Isaak und Jakob wurde die bestimmte Verheißung gegeben, daß Gott mit ihnen sein werde und Jakob preist den Herrn zu Pniel für die Genesung seiner Seele (1 Mos. 26, 24; 28, 15; 32, 30). Moses verlangte der verheißenen Gnade ganz gewiß zu sein, worauf ihm der Herr seine Allgegenwart zum Zeichen verhieß (2 Mos. 33, 12—23). Mit voller Heilsgewißheit spricht Hiob: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken . . . und meine Augen werden ihn sehen und kein Fremder“ (Hiob 19, 25—27). Der Psalmist spricht die Gewißheit von erlangter Sündenvergebung ganz bestimmt aus (Ps. 32, 1—5; 40, 2—6; 51, 10; 103, 1—13) und im 23. Psalm tönt uns der freudige Lobgesang eines seligen Gotteskindes entgegen, dessen Hirte der Herr ist. Jesaia empfing die Versicherung, daß seine Missethat von ihm genommen und seine Sünde versöhnt sei und bezeugt deßwegen, daß Gott seine Stärke, sein Psalm und sein Heil sei (Jes. 6, 7; 12, 2). Hiskia's großer Trost war zu wissen, daß Gott alle seine Sünden hinter sich geworfen habe (Jes. 38, 17). Daniel erhielt durch den Engel das Zeugniß, daß er Gott lieb und werth sei (Dan. 9, 23).

Zur Zeit Christi besaßen Alle, welche im Glauben zum Erlöser sich nahten, vollkommene Heilsgewißheit durch die gewisse Zusage der Vergebung ihrer Sünden von Jesu selbst, und wußten seine Jünger, daß sie seine Freunde, Reben an ihm, dem Weinstock, Gottes Kinder seien (Matth. 9, 2; Luc. 7, 47; Joh. 15, 1. 14. 15; 16, 27; 1, 12; 13, 33). Mit der Gabe des Heiligen Geistes, welche der Herr Allen, die ihn darum bitten, verheißen, und welche die Apostel im Namen ihres Meisters verkündigten, ist das Zeugniß der Kindschaft mit inbegriffen, wie es aus den apostolischen Briefen unzweideutig hervorgeht. Wenn Paulus an die Römer schreibt,

daß sie Kinder, Gottes Erben und Miterben Christi seien,, so begründet er diese Aussage damit, daß sie nicht einen knechtischen, sondern einen kindlichen Geist empfangen haben, durch den sie Abba, lieber Vater, rufen, und der mit ihrem Geiste Zeugniß gebe, daß sie Kinder Gottes seien (Röm. 8, 14—17). Wie Gott seinen Sohn gesandt, die, so unter dem Gesetz waren, zu erlösen, daß sie die Kindschaft empfingen, so, schreibt Paulus an die Galater, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in die Herzen der Kinder Gottes, der da schreiet: Abba, lieber Vater (4, 6). Der Zweck, wozu Gott seinen Kindern den Geist aus Gott giebt, sagt der Apostel, sei, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist (1 Cor. 2, 12) und Johannes sagt, daß wir an dem Geist, den er uns gegeben hat, erkennen, daß er in uns bleibet (1 Joh. 3, 24), daß wer an den Sohn Gottes glaube, der habe solches Zeugniß bei ihm (1 Joh. 5, 10). Diesen Geist der Kindschaft nennt Paulus die Salbung, die Versiegelung, das Pfand unseres Erbes zu unserer Erlösung (2 Cor. 1, 20—22; Eph. 1, 13; 4, 30) und den Timotheum ermahnt er diese gute Beilage zu bewahren durch den Heiligen Geist (2 Tim. 1, 14). Ebenso schreibt Johannes, daß die Kinder Gottes die Salbung des Heiligen Geistes besitzen und durch dieselbe Alles wissen, so unstreitig auch ihre Kindschaft (1 Joh. 2, 20. 27). Dieser kindliche Geist treibet die knechtische Furcht aus, erfüllt das Herz mit Liebe, verleiht wahre Freiheit, Freudigkeit zum vertrauensvollen Gebet, eine gewisse, lebendige Hoffnung des ewigen Lebens, die nicht in einem ungewissen Hoffen, sondern in einem Wissen des Gehofften besteht, durch welche die Leiden dieser Zeit geduldig ertragen werden, der Tod seinen Stachel und das zukünftige Gericht seine Schrecken verliert (Röm. 8, 15; 1 Joh. 4, 18; Röm. 5, 5; 2 Cor. 3, 17; Röm. 8, 26. 27; Eph. 2, 18; 1 Joh. 3, 21; 5, 14. 15; Röm. 8, 2; 8, 17. 18; 2 Cor. 5, 1. 5. 6; 1 Joh. 5, 10. 13. 19; 1 Petri 1, 3—9; Röm. 8, 18. 25; 1 Cor. 15, 55. 56; Luc. 21, 28; 1 Joh. 4, 17).

Diese biblischen Zeugnisse beweisen hinlänglich, daß die Lehre von einem direkten Zeugniß des Heiligen Geistes verbunden mit demjenigen unseres eigenen Geistes keine neue ist, und daß ohne dieselbe manche Stellen durchaus unverständlich werden, so besonders Röm. 8, 15. 16 und Gal. 4, 6.

4. Den rein evangelischen Charakter der methodistischen Auffassung dieser Lehre weiter zu begründen, fügen wir noch einige historische Zeugnisse bei.

Die römisch-katholische Kirche, welche die Heils-Gewißheit leugnet, lehrt nach dem Ausdruck des Concil. Trid., daß Keiner durch Gewißheit des Glaubens zu erkennen vermöge, ob er die Gnade Gottes erlangt habe (Conc. Trid. VI. c. 9); Kardinal Bellarmin nennt sogar die Lehre von der Versicherung ‚einen Grundirrthum der Ketzer'. Mit dieser Behauptung steht dann aber ihre Lehre und Praxis von der Absolution im offenbaren Widerspruch. Im Gegensatz zur römischen Lehre schöpfte Luther aus den Worten eines alten Augustinermönches großen Trost, da er von ihm hörte, daß man Gewißheit von der Vergebung seiner Sünden haben könne, ebenso aus dem Zeugniß St. Bernhard's, daß der Geist Gottes dem Herzen, welches die Rechtfertigung durch den Glauben erlangt, bezeuge: deine Sünden sind dir vergeben. Luther spricht sich über die Vergebung der Sünden folgendermaßen aus: „Die Majestät ist groß, groß ist auch das, was er vergiebt; wie der Mann ist, also ist auch die Vergebung. Es muß aber im Herzen geschmeckt sein, wie groß diese Worte sind, darauf du dich wissest zu verlassen, ja, daß du fröhlich darüber sterben könntest; aber wenig sind ihr, die es fassen, darum sind auch wenig rechte Christen." „Solches rede ich Alles darum, auf daß ich die schädliche Lehre der Sophisten und Mönche verwerfe und widerlege, welche also gehalten und gelehrt haben, daß Niemand gewiß wissen könne, ob er in Gnaden oder Ungnaden sei, wenn er gleich aufs allerbeste lebe und wandele . . . . Es redet Augustinus wohl und christlich, da er sagt: Wer den Glauben hat, der ist gewiß, daß er in Gnaden sei . . . ." „Wir sehen aber und fühlen, was Schwachheit und Gebrechlichkeit noch an uns ist, die wir gläubig sind; denn wo wir für gewiß halten könnten, (d. h. wie wir im Glauben sollten), daß wir bei Gott in Gnaden wären . . . daß wir den Geist Christi hätten, und daß wir Gottes Kinder wären, so würden wir gewiß aller Freuden voll, und Gott von Herzen dankbar sein für solche seine unaussprechliche Gaben." „Darum wird dieser Handel dann allererst recht verstanden, wenn die Erfahrung kommt, ohne welche man nimmermehr Nichts davon lernet."

„Empfindet Jemand aber, daß sein Herz noch wanket und zweifeln will, so übe er sich im Glauben, ringe und kämpfe damit wider den Zweifel, und bemühe sich dahin zu kommen, daß er der Sache aufs allergewisseste sein möge und sagen könne: Nun weiß ich fürwahr und bin's aufs allergewisseste, daß ich bei Gott angenehm und in Gnaden bin, daß ich den Heiligen Geist habe, nicht um meiner Würdigkeit und Tugenden, sondern um Christi willen, der sich um unsertwillen dem Gesetze unterworfen und der Welt Sünde getragen hat, an denselben glaube ich." (Luther's Werke, Theil XI). Der rechtfertigende Glaube ist somit nach Luther seiner Sache ganz und völlig gewiß. Hollaz: „Die bekehrten und erneuerten Menschen können und pflegen mit unfehlbarer Gewißheit zu wissen, daß sie glauben, sowohl durch das Zeugniß des Heiligen Geistes mit ihrem durch den Heiligen Geist erleuchteten und erneuerten Geist, als auch durch die Prüfung oder Bewährung des Glaubens (daß dem wahren Glauben Buße vorangeht und der neue Gehorsam in der Liebe zur Frucht hat)." Gerhard bezeichnet als mittelbare Kennzeichen des Gnadenstandes: brennendes Gebet, Liebe zum Wort, Eifer in der Frömmigkeit, Geduld im Kreuze, bemerkt aber ausdrücklich, daß diese secundärer Natur seien und das unmittelbare Zeugniß des Heiligen Geistes voraussetzen. — Ein Bischof der anglikanischen Kirche sagt: „Nachdem Gott dir gezeigt hat, was du bist, so will er ohne Zweifel dich tröstem und dir bezeugen, was du in Christo, seinem geliebten Sohne bist." Ein Anderer sagt: „Gott hat uns seinen Geist gegeben uns zu versichern, daß wir Gottes Kinder sind und zu ermächtigen, ihn als unsern Vater anzurufen." Usher, Erzbischof von derselben Kirche, sagt in seiner: ‚Sum and Subst. of Christ. Relig.‘: „Aus unserer Annahme fließt alle christliche Freude, denn der Geist der Kindschaft ist erstens ein Zeugniß (Röm. 8, 16), zweitens ein Siegel (Eph. 4, 30), drittens das Unterpfand unseres Erbes (Eph. 1, 14), eine heilige Gewißheit unserer Seele verleihend, wodurch sie selbst in Trübsal sich freut in der Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit." Bischof Pearsen in seinem Werk ‚das apostol. Glaubensbekenntniß: „Es ist das Amt des Heiligen Geistes, uns von unserer Annahme als Kinder Versicherung zu geben und in uns zu wirken." Sam. Clark, welcher zur Vertheidigung dieser Lehre geschrieben,

beschreibt das Zeugniß des Geistes folgendermaßen: „Wenn der Geist Gottes, ohne auf die heiligen Eigenschaften, die er in der Seele gewirkt hat, Rücksicht zu nehmen, durch seine eigene unmittelbare Macht dem Herzen diese Ueberzeugung aufdrückt: du bist ein Kind Gottes, und durch eine innere und geheime, aber mächtige Stimme zu einer Seele sagt: du bist ein Gläubiger, dir sind deine Sünden vergeben, so befriedigt er die Seele über ihren Zustand.“ Ebenso sagt Dr. Owen in seiner Schrift über ‚die Gemeinschaft mit Gott‘: „Der Heilige Geist wirket Freude in dem Herzen der Gläubigen unmittelbar durch sich selbst, ohne Rücksicht auf seine Handlungen oder Werke, oder die Dazwischenkunft von Vernunftschlüssen oder Folgerungen und dergleichen.“ Brastberger, der bekannte Verfasser der vortrefflichen ‚Ordnung des Heils‘: „Damit Niemand mit seinem Glauben sich selbst betrüge so kommt uns der große Gott zu Hülfe mit dem Zeugniß des Heiligen Geistes. Dasselbe ist innerlich in den Herzen der Gläubigen.“ „Es ist etwas Herrliches,“ sagt der fromme Hiller, „um dieses Zeugniß des Geistes. Die feurigsten Lügen des Teufels werden zu Schanden, der verzagteste Zweifel des Herzens wird dadurch gehoben, der vernünftigste Beweis unter Menschen ist nicht so fest; dafür laßt uns danken.“ Aehnlich drückt sich Steinmetz darüber aus und nennt das Zeugniß oder die Versiegelung der Gläubigen ‚eine kräftige, gegründete Versicherung der Gläubigen‘. Ebenso G. K. Rieger, in seiner Abhandlung ‚von der Versicherung der Vergebung der Sünden‘. E. G. Woltersdorf, der bekannte Verfasser des herrlichen Liedes von der Heilsgewißheit: ‚Ich weiß es, ich weiß es, und werd' es behalten‘, sagt, daß dem lebendigen Glauben Nichts in der Welt gewisser sei als daß er Vergebung der Sünden hat. Steinhofer nennt dieses Zeugniß in seiner Erklärung des ersten Briefes Johannes, ‚das erste und unentbehrlichste Geschenk aus dem Reichthum der Gnade, die durch Jesum Christum worden ist‘. J. E. Silberschlag sagt, daß diese Versiegelung des Heiligen Geistes in einer inneren Ueberzeugung des Gemüthes bestehe, daß man ein wahres Kind Gottes sei, und daß dieselbe von Anfang an bis auf den heutigen Tag in dem Reiche Jesu stattfinde. Nitzsch sagt: „die Wiedergebornen wissen, daß sie es sind.“ Luthardt: „Von der Rechtfertigung nun gilt, daß sie vollständig

ist, und ebenso, daß der Gerechtfertigte ihrer gewiß ist. Denn erst die Gewißheit eines versöhnten Gottes erzeugt die völlige Liebe zu Gott." „Der rechtfertigende Glaube ist," sagt Martensen (Christl. Dogm. § 229), „eine Zuversicht, ein sich Getrösten des Herzens, eine vertrauensvolle Aneignung des Artikels von der Sündenvergebung, eine Gewißheit im Herzen, daß der Sohn Gottes nicht nur für Alle, sondern für mich (Gal. 2, 20), den Einzelnen, gestorben ist." — Plitt stellt das Heilsgut, welches sich der Glaube aneignet, als ein negatives und positives dar, jenes besteht in der Vergebung der Sünden, dieses in der Annahme zur Gotteskindschaft und sagt hierüber: „wie es derselbe Geist ist, welcher dem Glauben beides mittheilt und gewiß macht (Röm. 5, 1—11; 8, 16), so haben wir nach der Schrift keinerlei Recht, das Eine von dem Andern irgendwie zu trennen. Scheint beides im Leben mitunter mehr oder weniger auseinander zu treten, wonach öfters zwischen Rechtfertigung des Sünders und Versiegelung zur Gotteskindschaft unterschieden worden ist, so ist ein solches Verhältniß nur Folge des zeitlichen und oft langsamen Werdens, in welchem sich unser inneres Leben hienieden bewegt, und des damit zusammenhängenden Nacheinander in der subjectiven Erkenntniß der eigenen Zustände, welches Gott auch in Christo nicht allenthalben und sofort aufhebt." Ebrard sagt über die Heilsgewißheit: „Was mich meines Heils felsenfest gewiß macht, ist nicht die Gewißheit, daß ich treu bleiben werde, sondern die Gewißheit, daß Christus mein ist und ich sein bin, d. h. eben die Gewißheit des Glaubens an Christum. — Die wahre richtige Art der Heilsgewißheit kann unter keiner andern Form vorkommen, als unter jener rein innerlichen, welche auch die Form der Gewißheit der Gebetserhörung ist." Ist auch das direkte Zeugniß des Heiligen Geistes hier nicht ausgesprochen, so liegt es doch in der Gewißheit, daß Christus mein ist und ich sein bin, und ist in der rein innerlichen Form der Gewißheit enthalten, da weder das Eine noch das Andere ohne das Zeugniß des Geistes stattfinden könnte. Der geistreiche Verfasser von ‚Etwas für's Herz auf dem Wege zur Ewigkeit', sagt, daß es auf der Welt Nichts so Wünschenswerthes gäbe als die Gewißheit der ewigen Seligkeit und macht über die Einwendung, welche solche

Gewißheit nur dem Hochmuth und der Vermessenheit zuschreiben will, folgende treffende Bemerkung: „Es gehört wohl zu den Kunstgriffen des listigen Feindes, daß hier und da die Lehre aufgekommen ist, als wenn es gegen die Demuth stritte, zu viel verlange, wohl gar Verwegenheit wäre, wenn der sündige, unwürdige Mensch begehrte, schon hier auf der Welt seiner Seligkeit gewiß zu werden; ein so armes Geschöpf sei eines so hohen Glückes hier weder fähig, noch vermögend einen guten Gebrauch davon zu machen, Stolz, Einbildung, Aufgeblasenheit müßten die Folgen davon sein; die entfernteste Hoffnung soll ihm Gnade sein, an der sich das Herz genügen lassen müsse. So demüthig dieses klingt, so versteckt sich oft dahinter eine arge Tücke, die Abneigung sich Christo völlig, ohne Ausnahme zu ergeben, und der heimliche Wunsch des sich selbst betrügenden Herzens, doch nicht ganz der Sünde zu entsagen, nicht Alles auf einmal fahren zu lassen, sondern doch Einiges noch, wenigstens die Schooßsünden zu behalten."

Wie dem Begnadigten durch das Zeugniß der Kindschaft volle Gewißheit über das empfangene Heil von Gott zu Theil wird, so will der Geist Gottes das im Wiedergebornen begonnene Werk der Erneuerung zur Vollendung, zum seligen Ziele führen. Der Wiedergeborene ist zur Heiligung und zur christlichen Vollkommenheit berufen.

§ 87. Die Heiligung.

Zu den großen und herrlichen Segnungen, welche uns durch das Erlösungswerk Christi in diesem Leben zufließen, gehört die Heiligung durch den Glauben. Soll das in der Wiedergeburt begonnene neue Leben erhalten und gefördert werden, so kann Solches nur durch Wachsthum, nämlich durch die Heiligung geschehen, und soll dasselbe zu seiner vollen Entfaltung und Reife kommen, so muß der Wiedergeborne durch die Heiligung nicht nur theilweise, sondern durch und durch geheiligt werden, d. h. er muß zur christlichen Vollkommenheit gelangen. Die Heiligung hängt daher auf's engste mit der Wiedergeburt und die christliche Vollkommenheit mit der Heiligung zusammen. Jene besteht in dem Abgesondertwerden von allem Unheiligen in Wandel und Gesinnung und in dem

Erfülletwerden mit allerlei Gottesfülle; diese besteht in dem Abgestorbensein allem sündhaften Wesen und Leben und in dem Erfülletsein mit dem göttlichen Leben. Das Prinzip der christlichen Vollkommenheit ist nach Wesley die völlige Liebe zu Gott und zu unserem Nächsten, und die Frucht derselben die Reinheit des Herzens und des Lebens. Da dieselbe weder eine absolute, noch eine paradiesische, noch eine gesetzlich-mosaische, sondern eine christliche Vollkommenheit ist, so schließt sie Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß, menschliche Mängel und Gebrechen, Versuchungen, Prüfungen und möglichen Abfall nicht aus und bedarf stets des Versöhnungsopfers Christi. Sie wird allein durch den Glauben an Christum, als an unsern vollendeten Erlöser erlangt und bewahrt.

1. Die Nothwendigkeit der Heiligung und christlichen Vollkommenheit liegt namentlich im Wesen und in der Berufung des Wiedergebornen begründet. Erfordert schon das natürliche Leben zu seiner Erhaltung und vollen Entfaltung Zunahme und gesundes Wachsthum, so herrscht dieses Gesetz auf dem geistlichen Gebiet in einem noch viel höheren Grade und kommt auch da jenes Wort des Herrn zur Anwendung: ‚wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe, wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, das er hat‘ (Matth. 13, 12). Der aus Gott Geborne ist zwar ein neuer Mensch, aber noch kein vollkommener Gottesmensch; zur Zeit seiner Rechtfertigung empfängt er volle Vergebung und mit seiner Wiedergeburt Kraft über die Sünde zu herrschen, doch ist er noch nicht völlig frei gemacht von jeglicher Befleckung des Fleisches und des Geistes, er ist noch nicht ganz und gar erneuert. Als Kind Gottes und Erbe der zukünftigen Herrlichkeit ist er aber zur vollen Freiheit und Erneuerung, zu einem in der Liebe vollkommenen Wandel, zu einem dem Herrn völlig geweihten Wesen und Leben berufen. „Ich kann keineswegs der Behauptung beipflichten,“ sagt Wesley, „daß keine Sünde mehr in dem Gläubigen ist, sobald er gerechtfertiget wird, weil es 1. dem ganzen Sinn der Bibel, 2. der Erfahrung der Kinder Gottes widerspricht und 3. weil solche Behauptung von den schädlichsten Folgen begleitet ist.“ „Die Wiedergebornen fühlen beständig, daß sie ein zum Abweichen von Gott geneigtes Herz haben . . . . sie sind sich täglich bewußt, daß der Same von Stolz, Zorn und

Eigenwillen in ihrem Herzen zurückgeblieben ist." „Die Bestreitung dieser Lehre würde dem Kinde Gottes, welches seiner anklebenden Sünde bewußt ist, allen Frieden und alle Zuversicht auf Heiligung rauben, oder es müßte denn die Sünde im antinomistischen Sinne leugnen." „Wenn der Wiedergeborne nicht nach der Erlangung einer vollkommenen Gabe trachtet, kann und wird er bei den mannigfaltigen Versuchungen, denen er ausgesetzt ist, von seinem Gnadenstand fallen, welchen er jetzt inne hat." „Die Absicht des Wohnens Gottes in uns ist, unsere kranke Seele zu heilen und sein Bildniß in uns wieder herzustellen." Ebenso bestimmt drückt sich Ebrard über die Nothwendigkeit der Heiligung aus, dabei besonders die Verpflichtung des Wiedergebornen hervorhebend, wenn er sagt: „Der Mensch will und soll aus Einem Guß sein. Das auf Christum gerichtete umgewandelte, vom Geist und Leben Christi erfüllte Centrum kann nicht am Leben bleiben, wenn es nicht die selbstsüchtige, unbußfertige, widergöttliche Peripherie bekämpft, erobert und heiligend umwandelt. Wer in der Heiligung laß und träge wird, den Begierden sich hingiebt, die ‚wider die Seele streiten' (1 Petr. 2, 11), und den alten Menschen herrschen läßt (Röm. 6, 12—14), und durch muthwillige Thatsünden den Heiligen Geist betrübt (Eph. 4, 30), der geht der Gefahr entgegen, am Glauben selber Schiffbruch zu leiden (1 Tim. 1, 19 = Matth. 13, 7; Ebr. 6, 4). Und so gilt der fernere Satz: das Wachsthum in der Heiligung ist die Bedingung für das Fortleben des neuen Menschen oder die Ausdauer im Glauben ist nicht möglich ohne Heiligung" (Christl. Dogm. Bd. II, p. 516). Daß Niemand ohne Heiligung den Herrn schauen kann, ist ein Axiom der christlichen Lehre und darum eine von der ganzen christlichen Kirche allgemein anerkannte Wahrheit.

2. Das Wesen der Heiligung und der christlichen Vollkommenheit.

a. Die Heiligung faßt nach dem biblischen Sprachgebrauch die beiden Momente der Absonderung von sittlich Unreinem, Unheiligem und die Weihung zum Dienst des heiligen Gottes in sich. Das griechische Wort (ἁγιάζω) entspricht seiner Bedeutung nach dem hebräischen קָדַשׁ, welches in seiner Grundbedeutung frisch, neu, rein, glänzend sein, gewöhnlich heilig, geweiht sein heißt (2 Mos. 28, 41;

29, 1. 37; 19, 10; Jes. 5, 16; 65, 5; Hes. 48, 11), oder auch sich heiligen durch Sittenreinheit und gesetzlichen Wandel bedeutet (3 Mos. 11, 44; 20, 7). In der Heiligung ist Heiligmachung, Erlösung und Bewahrung vor Befleckung durch Sünde enthalten, heiligen heißt darum auch im vorzüglichen Sinne: vor Befleckung durch Sünde bewahren (Matth. 6, 9; Joh. 17, 17; Eph. 5, 26; 1 Thess. 5, 23; 1 Tim. 4, 15; Ebr. 2, 11).

Wie Gott nach seiner großen Barmherzigkeit, nach welcher er den Tod des Sünders nicht will, den an Christum Glaubenden wiedergeboren hat, so will er auch durch die Macht seiner Gnade das begonnene Werk der Erneuerung fortsetzen und vollenden. Durch die reinigende Kraft des h. Geistes soll auf Grund der vollbrachten Versöhnung Christi alles Unheilige im Wesen und Leben, das noch im Wiedergebornen zurückgeblieben ist, ausgeschieden und das ganze Wesen und Leben Gott geweihet werden. Mit dem Absterben der Sünde ist daher das Lebendigwerden für Gott, mit dem Erlöstwerden von aller Unreinigkeit und Ungerechtigkeit ist das Erfülltwerden mit Heiligkeit und Früchten der Gerechtigkeit aufs innigste verbunden, das Eine kann nicht ohne das Andere stattfinden. In der Wiedergeburt wurden dem Menschen göttliche Lebenskräfte mitgetheilt, vermöge welcher er sich von allem Unreinen absondern, von aller Ungerechtigkeit abtreten und sich völlig Gott weihen kann (Jes. 52, 11; 2 Cor. 6, 17; 2 Tim. 2, 19). Die Heiligung ist Heiligmachung, sie ist der Weg, der uns zum Ziel bringt und daher nicht, wie es häufig geschieht, mit der christlichen Vollkommenheit selbst zu verwechseln. Wie sich kein Weg ohne ein Ziel denken läßt, so muß mit dem Weg auch das Ziel, d. h. mit der Nothwendigkeit und Möglichkeit der Heiligung auch diejenige der christlichen Vollkommenheit zugegeben werden. Eine Heiligungslehre, welche dieses Ziel nicht vorhält, oder dasselbe als ein in diesem Leben unerreichbares darstellt, kann dem durch Gottes Geist selbst erzeugten, tiefen Verlangen nach persönlicher Heiligkeit nicht genügen; weil sich dann das Kind Gottes entweder mit einer bloß zugerechneten, objectiven, oder mit einer zukünftigen Heiligkeit vertrösten müßte, was nothwendigerweise auf den Christenlauf und das Jagen nach dem vom Wort Gottes positiv vorgesteckten Ziele einen hemmenden Einfluß ausüben muß. Alle Ermahnungen und

Verheißungen der h. Schrift, welche sich auf subjective Heiligkeit, Lebensgerechtigkeit beziehen, würden dadurch ihre volle Bedeutung verlieren. Die Heiligung muß daher, wie es die Bedeutung des Wortes erfordert, in fortschreitender Heiligmachung bestehen und christliche Vollkommenheit zum Resultat haben.

b. In welchem Umfang und bis zu welchem Grad die christliche Vollkommenheit erreicht werden kann in diesem Leben, darf nach keinem andern Maaßstab als nach demjenigen des vollendeten Erlösungswerkes Christi und nach dem klaren Zeugniß des Schriftwortes dargestellt werden. Wird die Heiligungs- und Vollkommenheitslehre nicht von diesem Standpunkt aus behandelt, so gelangt man entweder zu einem zu niedrigen, oder zu einem zu hohen, unbiblischen Heiligungsbegriff. Daß Wesley in der Entwicklung dieser Lehre beide Extreme vermied, geht aus seiner Warnung vor Schwärmerei hervor, indem er sagt: „Hüte dich vor der Tochter des Stolzes, der Schwärmerei. Bleibe so fern als möglich von derselben. Du bist in Gefahr der Schwärmerei, sobald du nur im geringsten von der heiligen Schrift abweichst, ja von dem einfachen wörtlichen Sinne, den ein Bibelspruch im Zusammenhang mit den übrigen hat.“ „Ich fürchte Viele fallen über diesen Stein des Anstoßes. Sie schließen in ihrem Begriff von dem, was vollkommen ist, so viele Bestandtheile mit ein, als ihnen beliebt, nicht nach der heiligen Schrift, sondern nach ihrer eigenen Einbildung, und sind dann bereit sie (die christliche Vollkommenheit) Jedem abzusprechen, der dieser ihrer Einbildung nicht entspricht. Um so sorgfältiger sollten wir sein, den einzig schriftmäßigen Bericht stets vor Augen zu haben“ (Bericht über christl. Vollk. pp. 62. 108).

Vollkommen heißt im gewöhnlichen Sinn: unverkürzt, unverletzt, vollendet, ganz, fehlerfrei; eine Person oder Sache ist demnach vollkommen, wenn ihr Nichts von dem fehlt, was zu ihrem Wesen und ihrer Bestimmung gehört. Diesen Grund-Begriff hat auch das Wort im alten und neuen Testament. Das hebräische Wort תָּמִים bedeutet vollständig, ganz, fehllos (3 Mos. 3, 9; Jos. 10, 13; 2 Mos. 12, 5; 29, 1), im moralischen Sinn: redlich denken gegen Gott (5 Mos. 18, 13), unsträflich wandeln (Ps. 15, 2; 84, 12; 101, 6), wahr (Amos 5, 10; 1 Sam. 14, 41),

unschuldig, fromm (1 Mos. 6, 9; 17, 1; Hiob 1, 1). — Das griechische Wort (τέλειος) heißt vollständig, woran nichts fehlt, völlig (1 Joh. 4, 18; Jak. 1, 4. 17. 25); in moralischer Beziehung: sittlich vollkommen, reif an Erkenntniß und christlicher Tugend (Matth. 5, 48; 19, 21; Röm. 12, 2; Phil. 3, 15; Col. 1, 28; 4, 12; Jak. 3, 2; Eph. 4, 13; Ebr. 5, 14; 6, 1), und τελειόω = vollenden (Apg. 20, 24), zur Vollendung führen (Ebr. 2, 10), durch Christum zur Vollkommenheit gelangen (Ebr. 11, 40; 12, 23). Es ist auf Grund der heiligen Schrift zwischen der absoluten Vollkommenheit, die Gott, dem Schöpfer allein zukommt, vermöge welcher er das höchste Wesen und der absolut Gute, sein Wille und Gesetz, sein Thun und Walten heilig, recht und gut ist (Matth. 19, 17; Ps. 145, 17; Röm. 7, 12), und einer relativen, welche dem Menschen zukommt (Matth. 5, 48), zu unterscheiden. Ferner ist von einer Vollkommenheit Adams die Rede, welche er so lange besaß, als er durch Gehorsam gegen Gottes Gebot in der vollkommenen Uebereinstimmung mit Gottes Willen verblieb (1 Mos. 1, 31; 2, 16. 17), und von einer Gerechtigkeit oder Vollkommenheit, die aus dem Gesetz kommt (Röm. 10, 5). Da kein Mensch weder das paradiesische, noch das mosaische Gesetz so zu halten vermag daß dasselbe Jemanden vollkommen machen könnte (Gal. 3, 11; Ebr. 9, 9; 10, 1), so hat Christus das Gesetz für uns erfüllt, ein neu Gesetz uns gegeben, dessen Erfüllung die Liebe, die christliche oder evangelische Vollkommenheit ist (Röm. 8, 3; Joh. 13, 34; Matth. 22, 37—40; Röm. 13, 10; Col. 3, 14).

Ebenso kann man zwischen einer Vollkommenheit der Theile und des Grades unterscheiden, so besitzt z. B. ein Kind Alles, was zum Wesen des Menschen gehört, und ist in diesem Sinne ein vollkommener Mensch, während derselbe hinsichtlich des Grades, der Ausbildung seines Wesens nach noch unvollendet, unvollkommen ist. Dasselbe Verhältniß findet auch auf dem geistlichen Gebiet statt; der Wiedergeborne ist ein wirkliches Kind Gottes, aber noch kein vollkommener Mensch Gottes, wie wir bei der Nothwendigkeit der Heiligung nachgewiesen haben.

Wie die Gnade eine allen Menschen erschienene, so ist sie auch

eine den ganzen Menschen heiligende. So tief das Verderben der Sünde in seine Seele eingedrungen, dieselbe befleckt und verunreinigt und den Menschen zu einem Sündendiener gemacht: so tief dringt auch die rettende Gottesliebe, die reinigende und befreiende Macht des Versöhnungsblutes Christi, so weit dringt der erneuernde und heiligende Einfluß des Heiligen Geistes.

1. Wesley begnügte sich nicht nur eine mit der Wiedergeburt begonnene Heiligkeit zu predigen, sondern er lehrte auch eine durch die Heiligung in diesem Leben zu erreichende Vollkommenheit des christlichen Charakters, wie sie das Evangelium verlangt und verheißt. „Er ist kühn genug," sagt Fletcher, „mit Johannes zu erklären, daß wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. So wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünde vergiebt, und reiniget uns von aller Untugend (1 Joh. 1, 8. 9). Er ist loyal genug sich des Wortes Mosis nicht zu schämen: ‚Der Herr, dein Gott wird dein Herz beschneiden und das Herz deines Samens, daß du den Herrn, deinen Gott liebest von ganzem Herzen und von ganzer Seele, auf daß du leben mögest (5 Mos. 30, 6). Er wagt es zu glauben, daß der Herr das Wort, welches er zu Hesekiel gesprochen erfüllen kann: ‚Ich will rein Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet. Von aller eurer Unreinigkeit und von allen euren Götzen will ich euch reinigen' (Hes. 36, 25). Deßhalb ermahnt er seine Zuhörer beständig ‚in der Gnade und in der Erkenntniß unseres Herrn Jesu Christi zu wachsen', bis sie durch einen starken, lebendigen Glauben beständig sich dafür halten können, daß sie der Sünde abgestorben sind um Gott zu leben durch unsern Herrn Jesum Christum" (First Check to Antinomianism. vol. I, p. 13).

Da Gott von allen Menschen verlangt, daß sie ihn lieben sollen von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften, und ihren Nächsten als sich selbst; da nach Christi Erklärung in diesen zwei Geboten das ganze Gesetz und die Propheten enthalten sind, und das neue Gebot, das er seinen Jüngern gab, darin besteht, daß sie sich untereinander lieben: so ist der Mensch vollkommen, welcher dieses thut, indem dann seiner Gesinnung und seinem Leben nach dem Ausspruch des Herrn selbst nichts Wesentliches

fehlt, was zur christlichen Vollkommenheit, zur Erfüllung des evangelischen Gesetzes der Liebe gehört, und eine solche Beschaffenheit des Gemüthes und Lebens dem Zweck und der Bestimmung der Schöpfung und Erlösung des Menschen entspricht. Alles, was Wesley über diesen Gegenstand geschrieben hat, concentrirt sich in dem einen Hauptzeugniß, daß die Summe christlicher Vollkommenheit völlig darin enthalten ist: ‚Gott zu lieben von ganzem Herzen und seinen Nächsten als sich selbst'. Es ist dieses unstreitig der Standpunkt, welcher der Lehre die beste biblische und allgemein christliche Grundlage giebt, von wo aus sie am richtigsten entwickelt und verstanden wird.

Wie die Selbstsucht das Wesen der Sünde, so ist die Liebe das Wesen der Vollkommenheit; wie die Selbstsucht dasjenige an sich reißt, was Gott gehört, indem sich der Mensch durch dieselbe von Gott losreißt, so giebt die Liebe Gottes Alles, was Gottes ist, d. h. sich selbst; wie die Selbstsucht die Wurzel alles Uebels, so ist die Liebe das rechte Heilmittel gegen alles Uebel. Da uns die Liebe des Vaters die höchste Gabe seiner Liebe, seinen eingebornen Sohn gegeben und durch ihn uns die höchste Seligkeit bereitet und verheißen hat: so kann der Mensch seinen Gott und Erlöser auf keine andere Weise besser preisen, als durch Liebe, und gebühret dem Geber aller guten und vollkommenen Gaben von uns keine andere als eine völlige Liebe. Während der Glaube die Wurzel, so ist die Liebe die Krone des himmelanstrebenden Wandels; während jener die weltüberwindende Macht, so ist diese die weltbeseligende und für den Himmel gewinnende Macht; während der Glaube und die Hoffnung den Erdenpilger bis an das Thor der Ewigkeit begleiten, so führt ihn die Liebe hinein ins ewige Leben vor das Angesicht Gottes, zu dessen Bilde er in der Liebe erneuert wurde. Darum reicht der Apostel Paulus der Liebe, als der Krone des Christenthums, vor allem Andern den Preis (1 Cor. 13, 13). „Schriftmäßige Vollkommenheit," sagt Wesley, „ist reine Liebe, die das Herz erfüllt und alle Worte und Handlungen regiert." „Wenn du dich nach etwas mehr als nach Liebe umsiehst, so siehst du weit über das Ziel, du kommst aus dem königlichen Weg hinaus. Wenn du irgend eine Sache mehr meinst als Liebe, so hast du Unrecht. Du kannst nicht höher

gehen als dieses" (Christl. Vollk. p. 62. 108). Diese Liebe offenbart sich in der Gesinnung und im Leben des Menschen, denn sie ist nicht nur beseligendes Gefühl, sondern auch eine lebendige Kraft, die nicht wirkungslos und verborgen bleiben kann. Derjenige, welcher Gott von ganzem Herzen liebt und seinen Nächsten als sich selbst, ist gesinnet, wie Jesus Christus auch gesinnet war. Obschon sich jenes Wort des Apostels (Phil. 2, 5) zunächst auf die Demuth Christi, die sich in seiner Erniedrigung offenbarte, bezieht, so ist diese doch in innigster Verbindung mit der Liebe, in welcher sich der Sohn Gottes seiner Herrlichkeit entäußerte und gehorsam war bis zum Tode am Kreuz. Wie nun seiner Gesinnung keine gute Eigenschaft fehlte, so war sie auch frei von jeder sündlichen Beschaffenheit, so auch bei dem, welcher völlige Liebe besitzt. Der einzige Wunsch und Zweck seines Lebens ist den Willen Gottes zu thun, sein Wille ist dem Willen Gottes so unterthan, daß er jederzeit spricht: ‚Nicht mein, sondern dein Wille geschehe'; durch die völlige Liebe, welche alle Furcht austreibet, freut er sich immerdar in seinem Gott, freut er sich über irdische Gaben, so ist sein Glück nicht davon abhängig und freut sich derselben in Dankbarkeit als über Gaben Gottes. Die Ruhe seiner Seele und sein Friede wie ein Strom fließt aus der ununterbrochenen Gemeinschaft mit Christo in Gott und diese wird unterhalten durch das völlige Vertrauen zu seinem Gott, auf den er alle Sorgen wirft und durch welches er stets einen freien Zugang zum Gnadenthron und einen steten Gebetsumgang mit Gott hat. Seinem Nächsten, den er liebt als sich selbst, thut er nichts Arges, sondern nur Gutes und betet für ihn, auch seine Feinde nicht ausgenommen. Seine Gedanken, Worte und Werke fließen aus dieser ungefärbten Liebe; er hat herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demuth, Sanftmuth und Geduld angezogen. Alle Gaben, die er erhalten, jede Kraft und Fähigkeit seiner Seele, jedes Glied seines Körpers steht im Dienst der Liebe zu seinem Herrn und Meister, dem er Alles geweihet hat und fortwährend weiht, so daß er sagen kann mit Paulus: ‚Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir und ich in ihm; denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat, und sich selbst für mich

dargegeben' (Gal. 2, 20 = Röm. 6, 10; 14, 8; 2 Cor. 5, 15). Diese Gesinnung schließt jede unreine, sündhafte Gemüthsbeschaffenheit, allen Unglauben, Eigenwillen, Zorn, Stolz, alle Ungeduld und alle Weltlust aus. Das Herz und der Wandel sind von Allem gereinigt, was der wahren Liebe widerspricht und unser Wesen und Leben befleckt. So erfüllt der Mensch die Gebote Gottes, welche alle im evangelischen Gesetz der Liebe enthalten sind; er thut so den Willen Gottes auf Erden, wie er im Himmel gethan wird, nämlich aus Liebe und ohne Ermüden, und bleibt vor aller Befleckung des Fleisches und Geistes bewahrt. Das Gesinnetsein wie Jesus Christus gesinnet war, schließt daher nicht nur den evangelisch vollkommenen Gehorsam, sondern auch die volle Erlösung von aller inwohnenden und äußeren Sünde in sich und an die Stelle des fortwährenden Geneigtseins zu allem Bösen, ist fortwährendes Abgeneigtsein allem Bösen und Geneigtsein zu allem Guten, an die Stelle des Ungeschicktseins zu allem Guten, ist das Abgestorbensein aller Sünde und Fertig- und Geschicktsein zu allem Guten getreten (Phil. 4, 12. 13; 2 Tim. 3, 17; Ebr. 13, 21).

Wesley spricht sich hierüber in seiner Predigt über die Beschneidung des Herzens folgendermaßen aus: „Es ist eine beständige Neigung der Seele, welche in der heiligen Schrift heilig genannt wird, und welche eine Reinigung von Sünden, von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes in sich schließt und als Folge davon ist das Erfülltwerden mit den Tugenden, welche in Christo Jesu waren . . . ." „Nur dann sind wir gesinnet wie Jesus Christus gesinnet war, wenn wir bei jeder Bewegung unseres Herzens, mit jedem Wort unserer Zunge, bei jedem Werk unserer Hände Nichts suchen als in Uebereinstimmung mit ihm und nach seinem Wohlgefallen zu handeln; wenn wir weder denken, noch reden, noch handeln um unsern eigenen Willen zu thun, sondern bloß den Willen unseres himmlischen Vaters . . . . Er ist heilig in Gedanken, Begierden, Worten und Werken . . . . (Die also Geheiligten) sind frei von Stolz, sie fühlen, daß Alles, was sie sind und haben, von Gott kommt, so daß Gott ihnen Alles in Allem ist und sie Nichts sind . . . . sie sind befreit vom Eigenwillen, indem sie Nichts verlangen als daß der heilige und vollkommene Wille Gottes geschehe, beständig aus der innersten Seele rufend: ,Vater, dein Wille

geschehe.' — Der Gläubige ist erneuert im Geiste seines Gemüthes nach dem Ebenbilde dessen, der ihn geschaffen hat, indem er sein Herz durch den Glauben reinigt und indem er alle Gedanken seines Herzens durch die Anhauchung seines Heiligen Geistes reinigt. Nicht daß sie bereits Alles das erlangt haben, was sie erlangen werden, in diesem Sinne sind sie noch nicht vollkommen; aber sie gehen täglich von Kraft zu Kraft, indem sich in ihnen spiegelt des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht und sie werden verklärt in dasselbige Bild von einer Klarheit zur andern, als vom Herrn, der der Geist ist." (Ver. über die christl. Vollk.). In seiner Predigt über die anklebende Sünde sagt Wesley über die Erlösung von derselben: „Enthaltung vom Bösen ist noch keine Reinigung oder Erlösung vom Bösen; denn wenn böse Gefühle wie Zorn, Neid, Stolz, Augenlust, Fleischeslust ꝛc. ꝛc. in uns aufsteigen durch äußere Veranlassung, so ist es eine Befleckung des Geistes." Clarke bemerkt in seinem ,Christ. Theol.': Manche sprechen viel, und dieses mit Recht, von dem, was Christus für uns gethan hat, aber wie wenig wird über das gesprochen, was er in uns zu thun hat. Er kam ins Fleisch, litt, starb, stand von den Todten auf, fuhr auf gen Himmel und erscheint vor dem Angesicht Gottes für uns . . . . daß er uns mit Gott versöhne, daß er unsere Sünden austilge, daß er unser Gewissen reinige von den todten Werken, daß er das unreine Herz reinige, jedes thörichte und böse Verlangen, alle quälenden und unheiligen Begierden zerstöre, daß er das Herz zu seinem Thron mache, die Seele mit seinem Licht, seiner Kraft und seinem Leben erfülle, in einem Wort, daß er die Werke des Teufels zerstöre. Dieses wird in uns gethan, ohne welches wir nicht zum ewigen Leben eingehen können . . . . Eine höhere Meinung kann sie (die christliche Vollkommenheit) nicht haben, eine niedrigere darf sie nicht haben; eine geringere Erlösung würde das Opfer Christi und das Werk des Heiligen Geistes entehren, würde den Begriff des Christenthums und ganz besonders denjenigen der Heiligkeit oder christlichen Vollkommenheit herabwürdigen." Watson dehnt die reinigende Macht der völligen Liebe ebenfalls auf den ganzen inneren Menschen und auf dessen ganzes Leben aus: „Die Heiligung (christliche Vollkommenheit) schließt in sich unsere gänzliche Befreiung von aller Befleckung des

Geistes, sowohl aller innerer Verderbtheit, als auch von aller Befleckung des Fleisches durch sündlichen Gebrauch unserer Sinne und Glieder, und die Mittheilung der Liebe Gottes so völlig in uns, daß sie das Herz ganz beherrscht" — (Inst.). Ebenso Fletcher in seinem berühmten ‚Checks to Antin.', wo er in einem besondern Abschnitt die Heiligungslehre Wesley's gründlich behandelt und sie als eine rein biblische darstellt. Er vergleicht die christliche Vollkommenheit mit einem geistigen Sternbild, welches aus diesen Sternen der Gnade zusammengesetzt ist: vollkommene Buße, vollkommener Glaube, vollkommene Demuth, vollkommene Sanftmuth, vollkommene Selbstverleugnung, vollkommene Hoffnung, vollkommene Barmherzigkeit gegen unsere Freunde und Feinde, und vor Allem vollkommene Liebe zum unsichtbaren Gott durch die klare Erkenntniß unsers Mittlers, Jesu Christi, welche in der Fülle der christlichen Dispensation in die Herzen der vollkommenen Gläubigen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist (Works, vol. VI, p. 531). Zu ihrer Vertheidigung führt er Zeugnisse hervorragender Theologen an, so u. A. Erzbischof Leighton's Ansicht über den Umfang der christlichen Vollkommenheit: „Wie unser Geist und Leib mit allen seinen Gliedern früher Gott widerstrebten unter der Gewalt Satans, in dem Grad leisten sie nun Gott willigen Gehorsam .... nicht einen Theil, sondern das ganze Gebot umfaßt diese Liebe, der Mensch ist ihm nicht theilweise, sondern ganz, nicht zeitweise, sondern für immer unterworfen." Zu der von Wesley gegebenen Definition von der in der völligen Liebe, in der Herzensreinheit und Erlösung von aller inwohnenden und äußeren Sünde bestehenden christlichen Vollkommenheit bekennt sich die ganze Methodistenkirche bis zur Gegenwart. So behandelt u. A. Bischof Foster diesen Gegenstand unter dem Titel ‚Christliche Reinheit oder das Erbtheil des Glaubens' (Christ. Purity, or the Herit. of faith), damit den ganzen Umfang des köstlichen Segens und das herrliche Vorrecht des lebenigen Glaubens sehr treffend bezeichnend; worin er unter Anderem sagt: „Wir glauben, daß es das Vorrecht eines Christen ist, einen Gnadenstand zu erreichen, in welchem er gänzlich (entirely) frei ist von Sünden im eigentlichen Sinn, von innerer und äußerer Sünde, ein Zustand, in welchem er nichts

thun wird, in welchem kein unheiliges Verlangen in ihm ist, in welchem der ganze äußere Mensch des Lebens und der ganze innere Mensch des Herzens rein ist vor Gott (nicht nach seinem absolut vollkommenen, sondern nach seinem uns gegebenen evangelischen Gesetz)". D. Steele entwickelt in seinen ‚Betrachtungen über evangelische Vollkommenheit' (Essays on Evangelical Perfection), die Lehre von der christlichen Vollkommenheit vom Standpunkt der Liebe aus und betitelt demgemäß sein Buch: ‚Die auf den Thron erhobene Liebe' (Love enthroned). Entstehung und Wesen derselben stellt er unter den drei Kategorien dar: geoffenbarte Liebe des Vaters im Sohn durch den Heiligen Geist (Love revealed), die gegen die Sünde streitende Liebe (Love militant), und die über die Erbsünde siegende Liebe (Love triumphant over Original Sin.). Der Verfasser versteht unter dem Letzteren nichts Anderes als was Wesley, Watson, Fletcher, Peck, Foster u. A. darüber gesagt haben, obwohl diese nur von einer Erlösung von allen Sünden reden und dabei den leicht zu Mißverständnissen führenden Ausdruck ‚Erbsünde' weglassen, mit Wesley's Grundsatz übereinstimmend keine andern als biblische Ausdrücke zu gebrauchen. Wenn man die über die Erbsünde siegende Liebe nicht als eine Wiederherstellung adamitischer Vollkommenheit, sondern als eine Erlösung von dem fortwährenden Geneigtsein und Hang zu allem Bösen und dem Ungeschicktsein zu allem Guten faßt, dann stimmt dieses vollkommen mit dem überein, was völlige Liebe nothwendig in sich schließt. Der Begriff der Erbsünde oder das Erbübel ist aber, wie wir in § 54 behandelt haben, Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, fortwährendes Geneigtsein zu allem Bösen und Unfähigkeit sich aus eigener Kraft erlösen und wahrhaft gottselig leben zu können; die über die Erbsünde triumphirende Liebe kann sich also wie Steele selbst ausführt, nur auf einen Theil der Erbsünde beziehen, weßhalb zur Vermeidung von Mißverständnissen statt dieses Ausdruckes besser derjenige ‚Erlösung vom Hang zur Sünde' gebraucht wird. „Das Hauptwerk des Satans wird dadurch zerstört, daß der Mensch von dem Hang zur Sünde erlöst wird" (Steele). „Die Depravation Aller besteht darin, daß in Allen die gleiche Fähigkeit zur äußersten Gottlosigkeit vorhanden ist. Erlösung von dieser Fähigkeit ist es gerade,

was der Mensch bedarf" — (Whedon, on Rom. I, 18). Ein ebenso bestimmtes und kräftiges Zeugniß legt W. Nast von der christlichen Vollkommenheit in seiner Predigt an der Allianz-Versammlung zu Newyork (1873), und in einer Reihenfolge von Artikeln in dem von ihm redigirten ‚Christl. Apologeten' ab, indem er u. A. sagt: „Herzensreinheit ist das Resultat einer Reinigung dessen, was unrein war, einer Reinigung, welche nur durch eine Ausübung göttlicher Macht zu Stande kommt. Die Befreiung von inwohnender sowohl, als ausbrechender, thätiger Sünde, gründet sich auf einen gegenwärtigen Befehl und auf eine gegenwärtige Verheißung." „Nichts, was dem Geist des Heilandes fremd ist, findet Eingang in die Seele. Jesus mit seiner ganzen Gnadenfülle wohnt im Herzen und erfüllt den ganzen Kreislauf seiner Thätigkeit." „Das Herz weiß von keinen Begierden, keinen Neigungen, keinen Wünschen, die nicht im Einklang mit dem Willen Gottes wären." Ebenso in Nast's Katechismus: „Unter Vollkommenheit verstehen wir den Stand der Gnade, wo das Herz des Kindes Gottes von aller Befleckung gereinigt ist durch die Kraft des Blutes Christi und die Liebe Gottes allein Platz hat in seinem Herzen, so daß es Gott lieb hat von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth und seinen Nächsten wie sich selbst. Sie besteht nach den Worten des Apostels Paulus in dem einen Worte Liebe, indem er sagt: ‚Ueber Alles aber ziehet an die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit' (Col. 3, 14)". Dieselbe Definition giebt L. R. Dunn in seiner neulich erschienenen Schrift: ‚Heiligkeit dem Herrn' (Holiness to the Lord).[1]

2. Die christliche Vollkommenheit schließt von der negativen Seite betrachtet folgende Momente nicht aus:

a) Das Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß Jesu Christi, nicht in negativer, wohl aber in positiver Hinsicht, denn sie ist keine absolute Vollkommenheit. So lange die Liebe das ganze Herz erfüllt und das ganze Leben regiert, kann man der Sünde im eigentlichen Sinn nicht völliger absterben und in dieser Beziehung allerdings nicht vollkommener werden, nicht so nach der positiven Richtung hin. Würde der Begriff der Vollkommenheit auch auf die Erkenntniß

[1] Vergleiche ‚Biblische Heiligung', von A. Rodemeyer, Cap. 5 u. 8.

ausgedehnt, so könnte von eigentlichem Wachsthum nicht die Rede sein; da aber die Liebe Prinzip der christlichen Vollkommenheit ist, so schließt diese ein der Erkenntniß entsprechendes Wachsthum nicht aus. Wo das Unkraut der Sünde sammt der Wurzel vertilgt, da kann der gute Same des heiligen Lebens sich ungehindert entfalten und immer reichere Frucht bringen. Wo die überschwängliche Gottesliebe immer tiefer erfaßt und begriffen wird, da wird auch die Liebe zu Gott das Herz immer völliger erfassen und durchdringen. Wie ein wahrhaft gutes Kind seine Eltern von ganzem Herzen liebt, so wird dasselbe zum Jüngling und Mann herangereift eine der vollkommeneren Erkenntniß von der Elternliebe entsprechende vollkommenere Liebe zu den Eltern besitzen; ähnlich verhält es sich mit der Liebe des geheiligten Gotteskindes. Auf dem Wege zunehmender Erkenntniß und Erfahrung von der Liebe und in der Liebe Gottes findet demnach auch das Wachsthum in der christlichen Vollkommenheit statt. „Es giebt keine absolute Vollkommenheit auf der Erde; es giebt keine Vollkommenheit, die nicht verschiedene Grade, die nicht fortwährendes Wachsthum zuläßt." „Er wächst noch immer in der Gnade und in der Erkenntniß Christi, in der Liebe und dem Bilde Gottes, und wird so fortfahren, nicht nur bis zum Tode, sondern in alle Ewigkeit" (Wesley). „Wir schließen in unsere Idee von Heiligkeit keine Vollkommenheit der Grade ein, oder einen solchen Stand, welcher kein Wachsthum mehr zuläßt . . . . Im Gegentheil, wir freuen uns in der Hoffnung und in dem Glauben eines unaufhörlichen Fortschrittes, von ununterbrochenem und ewigem Wachsthum auf einen Fortschritt, während wir leben, und Fortschritt nach unserm Tod" (Foster, Chr. Pur.).

b) Die christliche Vollkommenheit schließt weder menschliche Bedürfnisse und Triebe, noch Mängel und Gebrechen aus. Wie die Religion überhaupt, so zerstört die christliche Vollkommenheit keine rein menschlichen, von Gott selbst in unser Wesen gelegten Bedürfnisse, Gefühle und Triebe, sondern bringt sie in den normalen Zustand zurück und veredelt sie. Nicht ihr Dasein, sondern deren Mißbrauch ist Sünde. Wie wir in der Christologie gezeigt, war auch der sündlose Menschensohn denselben unterworfen und wäre es daher ein falscher Schluß, wenn man

dieselben mit der christlichen Vollkommenheit für unvereinbar erklärte. Es können Umstände und Verhältnisse eintreten, wo die Befriedigung an und für sich reiner Bedürfnisse sich dem höheren Gesetz des Geistes unterzuordnen haben, wie z. B. bei Jesus, da ihn hungerte und er vom Satan versucht wurde, dieses Bedürfniß auf eine mit seinem heiligen Beruf widersprechende Weise zu stillen. So lange der Geist seine Rechte siegreich behauptet und unsere Bedürfnisse und Triebe in ihrer von Gott gesetzten Grenze bleiben, können diese keine Sünde sein, und sind daher wohl zu unterscheiden von jenen fleischlichen, an und für sich sündhaften Lüsten und Begierden, die wider die Seele streiten. Durch diese wird Gott entehrt und das Heil der Seele aufgehalten als durch ein Gift, das den ganzen Leib durchdringt. So lange unsere Seele in einem sterblichen Leibe wohnt, ist ihr Wissen nur Stückwerk und kann sich der in der Liebe Vollkommenste in solchen Dingen, von welchen seine Seelen Seligkeit nicht abhängt, irren, woraus dann trotz seiner Liebe ein fehlerhaftes Handeln kommen kann, ohne daß Solches nach dem evangelischen Gesetz der Liebe beurtheilt Sünde wäre. Diese Unvollkommenheiten entspringen aus unserer geschwächten menschlichen Natur, die Sünde aber aus der natürlichen Verdorbenheit unserer Herzen und dem bösen Willen. Denselben Unterschied zwischen unschuldigen Gebrechen und wirklichen Sünden finden wir im mosaischen Gesetz, nach welchem es für unwillkührliche Verunreinigungen besondere Reinigungsopfer gab, für wirkliche Sünden aber Sühnopfer vorgeschrieben waren. So sagt Christus von Nathanael, daß in ihm kein Falsch sei, trotz seines fehlerhaften Urtheils über Nazareth. Obwohl diese Gebrechen nach dem evangelischen Gesetz nicht als Sünden angerechnet werden, so bedürfen sie dennoch nach dem absolut vollkommenen Gesetz des Versöhnungsopfers Christi; weßhalb der Vollkommenste stets des Verdienstes Christi bedarf und alle Tage zu beten hat: ‚Vergieb uns unsere Schulden‘. Wesley gebraucht deßhalb nie den Ausdruck ‚sündlose Vollkommenheit‘, sondern sagt hierüber: „Die größte Vollkommenheit des Menschen, so lange die Seele mit dem (sterblichen) Leibe verbunden ist, schließt also Unwissenheit, Irrthum und tausend andere Schwachheiten nicht aus“ (Pred. Bd. I). „In unzähligen Fällen kommen wir zu kurz, den Willen Gottes zu erfüllen, wie

Adam ihn im Paradiese that . . . darum hat ein jeder Mensch, so lange er lebt, das Blut der Versöhnung nöthig, oder er könnte nicht vor Gott bestehen" (Works, vol. II). Rev. Newton sagt in seinem ‚Letters on relig. subj.' hierüber: „Der Herr ist den Schwachheiten seines Volkes gnädig, die unwissentlichen Fehler unterbrechen unsere Gemeinschaft mit Gott nicht; er hat Mitleid mit denselben und unterweiset seine Kinder besser zu thun. Wenn sie aber seinem bekannten und erkannten Willen widersprechen und gegen die Stimme ihres Gewissens handeln, so sind sie dafür strafbar. Willentliche Sünden hindern nothwendigerweise den Fortschritt".

Dieser mit unserm irdischen Zustande unwillkührlich verbundenen Unvollkommenheiten zufolge bedarf selbst der gefördertste Christ aller von Gott verordneten Gnadenmittel. Geringschätzung oder Vernachlässigung eines Mittels, welches zu unserm geistlichen Wachsthum uns gegeben, verträgt sich niemals mit der christlichen Vollkommenheit. „Wir glauben, daß nicht nur die Kindlein in Christo," sagt Wesley, „welche kürzlich Erlösung durch sein Blut gefundeu haben, sondern auch diejenigen, welche zu vollkommenen Männern herangewachsen, verbunden sind, so oft sie Gelegenheit haben Brod zu essen und Wein zu trinken zu seinem Gedächtniß, in der Schrift zu forschen, ihren Leib im Zaum zu halten durch Fasten sowohl, als durch Mäßigkeit und vor Allem ihre Seelen im Gebet vor Gott auszuschütten, sowohl im Geheimen als auch in der großen Versammlung." „Wenn der inwendige Mensch für die Sünde todt ist, so ist Satan nicht todt, so ist die im Argen liegende Welt um uns her nicht todt; auch haben wir unsere fünf Sinne und unsere natürlichen Begierden zu bewahren mit allem Fleiß, sowie unsere Herzen, damit der Versucher nicht hineinkomme, oder daß wir nicht in seine Versuchungen einwilligen" (Fletcher, vol. II). — „Sich einzubilden, daß Niemand uns lehren kann, als diejenigen, welche selbst von Sünden erlöst sind, ist ein sehr großer und gefährlicher Irrthum" (Wesley, christl. Vollk.).

c) So lange der Mensch sich in dieser Prüfungszeit befindet, ist auch der Vollkommenste weder der Leiden noch der Prüfungen dieser Zeit enthoben. Es liegt nicht in der Absicht Gottes, noch im Zweck der Heiligung

uns für Lust und Schmerz, für Freude und Leid unempfindlich zu machen, sondern diese für das wahre, volle Leben nothwendigen Gefühle zu veredlen. Bei aller Seligkeit in Gott, welche man durch und in der völligen Liebe zu ihm genießt, ist es dennoch möglich, daß zu Zeiten die Seele durch die Gebrechen des sterblichen Leibes mehr oder weniger niedergedrückt, durch besondere Verhältnisse und Umstände geängstigt werden und tief betrübt sein kann. „Das Gemüth kann außerordentlich beschwert und darnieder gedrückt sein durch Angst, Noth und sogar durch Todesangst, während das Herz mit vollkommener Liebe erfüllt an Gott hängt und in seinen Willen ganz ergeben ist" (Wesley's christl. Vollk.). Auch lehrt uns die Erfahrung, daß oft die Frömmsten durch die tiefsten Trübsale und schwersten Prüfungen hindurchzugehen haben.

d) Zu glauben, daß der in der Liebe Vollkommene nicht mehr versucht werden könne, nennt Wesley eine Schwärmerei (Christl. Vollk. p. 71). Wenn die christliche Vollkommenheit ein Abgestorbensein der Sünde in sich schließt, so ist dieses nicht in dem absoluten Sinne zu verstehen, als ob man für die Eindrücke der Außenwelt unempfindlich und für die Versuchung unzugänglich sei. Es wäre diese Auffassung die Kehrseite von der augustinischen Lehre einer absoluten Verderbtheit des natürlichen Menschen; wie dort der Mensch im Verhältniß zum Guten so todt als Stock und Stein dargestellt ist, so wäre er es dann im geheiligten Zustand im Verhältniß zum Bösen. Dort ist absolute Nothwendigkeit zur Sünde, hier absolute Unmöglichkeit zur Sünde; was beides unrichtig ist und aus der Schrift nicht bewiesen werden kann. Der Mensch kann durch Satan, durch Menschen oder durch seine eigenen natürtürlichen, körperlichen Begierden zum Stolz, zum Zorn, zur Ungeduld, zum Unglauben, zur Fleischeslust versucht werden; wo aber der Geist Gottes das Herz gereinigt und es mit der völligen Liebe erfüllt hat, da finden diese Versuchungen wohl an dem menschlichen Wesen, an seinem irdischen, noch unverklärten Zustand einen Anhaltspunkt, aber nichts Correspondirendes, Entgegenkommendes im Lebenscentrum, und daher auch keinen Raum im Herzen des Menschen. Der von allen Sünden Erlöste kann allerdings oft von den versuchlichsten Umständen umgeben sein, ohne irgend welche Versuchung zu fühlen, doch ist dieses keine Regel, indem zu andern

Zeiten, bei dem gleichen Grad von Liebe, der Herr nach seiner weisen Absicht es oft zuläßt, daß solche Verhältnisse ihm zu den stärksten Versuchungen Veranlassung geben können. Um zwischen der Versuchung und der Sünde richtig unterscheiden zu können und zu erkennen, wo in der Versuchung die Sünde anfängt, darf man vor Allem das Gefühl oder den Reiz der Versuchung nicht mit der Neigung, dem Hang zur Sünde verwechseln, wie Einige thun, um dadurch, wie sie meinen, die Möglichkeit der Versuchung deutlich zu machen. Auch hat man auf der andern Seite nicht zu vergessen, daß persönliche Verschuldung und Sünde nicht ohne die persönliche Bethätigung unseres Willens stattfinden kann. Ohne das Gefühl kann von keiner Versuchung im eigentlichen Sinne die Rede sein, es gehört dieses also zum Wesen der Versuchung selbst; der Hang, die Neigung zur Sünde dagegen ist nicht mehr bloße Versuchung, sondern liegt in unserm eigenen, unreinen Wesen und ist im engsten Zusammenhang mit einem noch nicht völlig geheiligten Willen. Die Versuchung zu irgend einer Sünde wird erst dann zur Befleckung und zur Sünde, wenn dieselbe ein wirkliches Geneigtsein zu derselben, eine Lust an derselben in uns findet, weil Solches nicht ohne Hinneigung unseres Willens zum Sündlichen geschehen kann, und mit diesem schon der erste Anfang zur thatsächlichen Abweichung von Gottes heiligem Gebot gemacht ist. Wo aber die Versuchung von Außen an uns herantritt und wir in dem Augenblick, da wir dieselbe fühlen und als solche erkennen, mit der ganzen Energie unsers geheiligten Willens und Wesens verabscheuen und zurückweisen, so daß die Versuchung auf keinerlei Weise und für keinen Augenblick unsere Zustimmung gefunden, sondern der Gegenstand derselben als ein Unreines von unserm geheiligten Wesen abgestoßen wurde: da wird uns die Versuchung ebensowenig zur Sünde, wie bei demjenigen, der in allen Dingen versucht war gleichwie wir, doch ohne Sünde. So lange die Bekehrten nicht in die Versuchung einwilligen, sagt Wesley, und dem Versucher keinen Raum geben, so lange ist nichts Verdammliches an ihnen. Dasselbe Verhältniß findet bei den Geheiligten statt. „Einer lobt mich, hier ist

möglicherweise eine Versuchung zum Stolz, aber zugleich demüthigt sich meine Seele vor Gott und ich bin nicht stolz. Jemand schlägt mich, hier ist (möglicherweise) eine Versuchung zum Zorn, aber mein Herz ist mit Liebe erfüllt und ich bin ganz und gar nicht zornig . . . im Augenblick der Versuchung zieht sich die Seele zurück und bleibt mit reiner Liebe erfüllt" (Christl. Vollk.). Ebenso machen Watson und Fletcher es von unserer Einwilligung in die Versuchung abhängig, ob dieselbe zur Sünde werde oder nicht. In Uebereinstimmung damit sagt G. Peck: „Ich setze voraus, daß es allgemein zugegeben wird, daß wenn die Versuchung die Zustimmung unsers Willens findet, so bringt dieselbe Schuld auf uns. Obschon Gott nach seinem weisen Rathschluß es zuläßt, daß wir versucht werden, so sind dieselben doch nicht über unsere Kräfte. Ebenso klar ist es, daß wenn die Versuchung in unserer Seele ein Verlangen nach dem verbotenen Gegenstand erzeugt, wir auf die Versuchung eingehen und so gegen Gott sündigen. Auch kann man keiner Versuchung nachgehen, noch darf dieselbe eigenwillig verlängert werden, wenn nicht eine sündhafte Neigung gegen das verbotene Object stattfinden soll. Das reine Herz wird nicht nur den Angriffen der Sünde Widerstand leisten, sondern wird, so viel als möglich, dieselbe fliehen."

Ob die Versuchung aus dem eignen Herzen, oder nur von Außen kommt, ist nicht immer leicht zu entscheiden, und kann ein Irrthum hierin von den nachtheiligsten Folgen sein, indem man dann entweder das sich zur Sünde anrechnet, was vor dem Herrn nicht als solche angerechnet wird, oder dasjenige bloß Versuchung oder Schwachheit nennt, was wirklich Sünde ist. In beiden Fällen findet dann eine falsche Beurtheilung seines Gnadenstandes statt. Die richtige Beantwortung dieser höchst wichtigen und schwierigen Frage hängt vor Allem von unserem Gnadenstand ab. Wenn wir durch den Heiligen Geist erleuchtete und geübte Sinne und zudem auf eine biblische Weise die Herzensreinigung durch die völlige Liebe erfahren haben, so wird es uns im Allgemeinen bei ernster und aufrichtiger Selbstprüfung vor dem Herrn gelingen zu erkennen, woher die Versuchung kommt. Schwieriger ist die Entscheidung dann, wann unser Herz von den Befleckungen unreiner Begierden noch nicht gereinigt ist. Zudem kommt es auf die Beschaffenheit

der Versuchung an, ob sie uns wie ein brüllender Löwe plötzlich überfällt, oder ob sich dieselbe auf eine mehr unmerkliche, oder auf eine uns mehr oder minder bewußte Weise entwickelt und sich uns naht. In jedem Fall handelt es sich darum, welchen Eindruck sie auf unsere Seele machen. Sind die Versuchungen der Art, daß dieselben mit unserm ganzen Wesen im vollkommensten Widerspruch stehen und unsere ganze Seele mit Abscheu dagegen erfüllet wird; werden dieselben auf diese Weise wie feurige Pfeile ausgelöscht, so kommen sie unstreitig vom Versucher selbst und nicht von unserm eignen Herzen. Finden die Versuchungen Anklang und Aufnahme, so mögen dieselben mehr oder weniger direkte Versuchungen des Satan oder des eignen Herzens sein, immerhin ist dann solcher Einfluß ein Beweis eines noch ungeheiligten Herzens und handelt es sich in diesem Falle weniger um die Frage, woher sie kommen, als vielmehr wie dieselbe überwinden und nach der verheißenen Reinheit des Herzens zu trachten.

d) Mit der Versuchlichkeit ist die Möglichkeit der Sünde und daher auch der Abfall für jeden, selbst für den vollkommensten Christen möglich. Je gereifter unser Christenthum wird, desto weniger mögen sich diese oder jene Versuchungen wiederholen; je völliger man in der Liebe und je fester man im Glauben steht, desto leichter werden auch die Versuchungen überwunden. Vor Allem ist es der ewig treue Gott, welcher uns in jeder Versuchung vor dem Fall zu bewahren vermag und uns zum ewigen Leben erhalten will; doch sichert uns dieses weder vor den Versuchungen, noch vor der Möglichkeit in derselben zu fallen. Eine Versuchung bei Unmöglichkeit der Sünde wäre bloßer Schein und eine Unmöglichkeit der Sünde läßt sich mit einem Prüfungsstande nicht denken; jene kann erst da eintreten, wo dieser aufhört, nämlich dann, wann wir unsern Glaubenslauf hienieden vollendet haben. So wenig der Prüfungsstand die Sünde nöthig macht, so wenig macht sie dieselbe unmöglich, und so wenig es eine unwiderstehliche Gnade giebt, so wenig giebt es einen solchen Stand, aus welchem man nicht mehr fallen könnte.

Hinreichende Beweise für die Wahrheit dieser Lehre finden sich nicht allein in den zahlreichen Ermahnungen zur Wachsamkeit und zum Beharren bis an's Ende, sondern auch in den Beispielen

Solcher, die aus dem höchsten Gnadenstand fielen, wie uns solche im alten und neuen Testament zur Warnung aufgezeichnet sind. „Es giebt keine solche Höhe oder Stärke der Heiligung, daß es unmöglich wäre daraus zu fallen. Ja, es ist nur eine zu gewöhnliche Sache, daß Personen es mehr als einmal verloren, ehe sie fest darin gegründet waren; daher diejenigen, so von der Sünde erlöst sind, gewarnt werden müssen vor der Gefahr." „Wenn wir, nachdem wir Alles aufgegeben haben, nicht unaufhörlich über uns selbst wachen und Gott bitten, ebenfalls über uns zu wachen, so werden wir bald wieder verstrickt und überwältigt." „Die Geheiligten können fallen und umkommen (Ebr. 10, 29). Sogar Väter in Christo haben diese Warnung nothwendig: ‚Habt nicht lieb die Welt' (1 Joh. 2, 15). Diejenigen, welche fröhlich, dankbar sind und beten, können dessenungeachtet den Geist dämpfen" (1 Thess. 5, 19). (Wesley's, Christl. Vollk. p. 97. 100 ff.). Ebenso Watson (vol. II, 45 ff.).

3. Die nothwendigen Erfordernisse zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit und wann dieselbe erreicht wird.

a) Grundvoraussetzung dieses das subjective Heilswerk krönenden Segens ist das vollendete Erlösungswerk Christi und die heiligende Wirksamkeit des Heiligen Geistes, sowie das Eingepflanztsein in die lebendige Gottesgemeinschaft. Ohne dieses wäre eine christliche Vollkommenheit unmöglich. Dieselbe wird durch den lebendigen Glauben an die reinigende und völlig erlösende Kraft des Versöhnungstodes Jesu erlangt. Dem Glauben, welcher die volle Erlösung ergreift und durch den die Liebe völlig in's Herz ausgegossen wird, geht immer die Buße voran. Diese ist bei dem Wiedergebornen ihrer Natur nach dieselbe, wie zur Zeit seiner Rechtfertigung, hinsichtlich ihres Umfanges ist sie kraft seiner größeren Erleuchtung eine viel tiefere als damals; aber inmitten seines Schmerzes über die ihm noch anklebende Sünde, weiß er dennoch, daß er ein Kind Gottes ist; bei der Erkenntniß seiner Strafbarkeit für diese Sünde, seiner Unwürdigkeit und gänzlichen Hülflosigkeit hat er bei alledem das Bewußtsein, daß Gott ihn liebt und besitzt er zur verheißenen Erlösung eine größere Zuversicht als zuvor. Wie die Buße und der

Glaube zum Eingang in's neue Leben, so sind sie auch unbedingt nöthig zum Wachsthum in dem neuen Leben, zur Heiligung. In Rücksicht auf die Buße ist die christliche Vollkommenheit ein allmälig werdendes und in Rücksicht auf den Glauben ist sie ein Werk des Augenblicks, welcher aber ohne erstere nie erwartet werden darf. So wenig der nach der Rechtfertigung Verlangende etwas muthwillig versäumen, was zu seiner Begnadigung nothwendig ist, oder etwas vorsätzlich thun darf, was dieselbe unmöglich macht, ebenso wenig darf der nach der christlichen Vollkommenheit Verlangende etwas geflissentlich unterlassen oder etwas thun, was seine Heiligung aufhält und dieses um so weniger, da er der Gnade theilhaftig geworden, durch die er seinen Verpflichtungen zur Heiligung nachzukommen vermag. „Hüte dich vor Antinomismus," sagt Wesley, „und laß dieses die Sprache deines Herzens sein: ‚deine Gebote sind mir lieber als Gold und Edelsteine, wie herzlich lieb habe ich dein Gesetz.' Hüte dich vor Unterlassungssünden, verliere keine Gelegenheit Gutes zu thun jeder Art. Gieb keinem Verlangen nach sinnlichen Vergnügungen, keinem Verlangen nach der Welt Raum" (Christl. Vollk. p. 108). „Es ist eine gewisse Stimmung der Seele, ein Ernst, eine Nüchternheit des Gemüthes nöthig, ohne welche der Geist Gottes die Reinigung unserer Herzen nicht bewirken kann". — „Nicht in sorgloser Gleichgültigkeit oder träger Unthätigkeit ist sie zu erwarten, sondern sowohl in thätigem, allgemeinem Gehorsam, durch eifriges Halten aller Gebote, durch Wachsamkeit, Selbstverleugnung und tägliches Aufnehmen des Kreuzes, als auch durch ernstliches Gebet und fleißige Benutzung aller Anordnungen Gottes. Wenn irgend Jemand träumt, es auf irgend eine andere Weise zu erlangen, oder daß er es behalten werde, wenn es erlangt ist, wenn er es auch im größesten Maaße erhalten haben sollte: so betrügt er seine eigne Seele. Es ist wahr, wir empfangen es durch den einfachen Glauben, doch Gott giebt den Glauben nicht und will ihn nicht geben, es sei denn, wir suchen ihn mit allem Fleiße auf dem Wege, den er verordnet hat." „Es liegt dieses in unserer Macht Solches zu thun durch den Beistand seiner mitwirkenden Gnade" (Wesley's Pred. und Christl. Vollk.). Ebrard sagt hierüber: „Der aus Christo durch den Geist geborne, neue Mensch soll den alten Menschen bis zum Tode niederkämpfen,

ans Kreuz nageln und erwürgen (Gal. 5, 24; Röm. 8, 6). . . Der neue Mensch muß diesen Krieg gegen den alten Menschen führen, thut er das nicht, kreuzigt er ihn nicht, so wird er von ihm gekreuzigt, erdrückt und erstickt. Ein ruhiges Nebeneinanderbestehen beider ist undenkbar“ (Christl. Dogm. Bd. II).

Die allgemeine Weise wie Gott sein Werk thut, beschreibt Wesley folgendermaßen: „Nun (nach der Wiedergeburt) lernen sie den Grund ihrer Herzen erst recht erkennen, welchen Gott ihnen vorher nicht aufdecken wollte (in diesem Grade), weil sie es nicht hätten ertragen können. Jetzt aber sehen sie alle die verborgenen Abscheulichkeiten darin, die Tiefen des Stolzes, des Eigenwillens; doch haben sie das Zeugniß in sich, ein Erbe Gottes und Miterbe Jesu Christi zu sein . . . dadurch wird sowohl das starke Gefühl von ihrer Unfähigkeit sich selbst zu helfen als auch der unaussprechliche Hunger nach einer völligen Erneuerung in sein Bild beständig vermehrt. Gott kommt dem Verlangen derer nach, die ihn fürchten und giebt ihnen ein einfältiges Auge und ein reines Herz; er drückt ihnen sein eigenes Bild und seine Ueberschrift auf“ (Christl. Vollk.). Ueber die zum Wachsthum in der Gnade nöthige Buße und nöthigen Glauben sagt er in seiner Predigt über ‚die Buße der Gläubigen‘ Folgendes: „Durch den Glauben erhalten wir die Kraft Gottes in Christo, welche unsere Herzen heiligt und unsere Hände reinigt. Durch die Buße fühlen wir, daß wir für Alle unsere Gefühle, Worte und Handlungen Strafe verdienen, durch den Glauben sind wir uns bewußt, daß unser Fürsprecher beim Vater uns beständig vertritt und dadurch alle Verdammung der Strafe beständig von uns abwendet. Durch die Buße haben wir eine beständige Ueberzeugung, daß in uns keine Hülfe ist, durch den Glauben erlangen wir nicht nur Barmherzigkeit, sondern auch Gnade zu jeder Zeit, da uns Hülfe noth thut. Die Buße verzweifelt an der Möglichkeit irgend einer andern Hülfe; der Glaube nimmt all die Hülfe, die wir bedürfen, von dem an, der alle Macht hat im Himmel und auf Erden. , . Durch den Glauben kann ich den Herrn, meinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen Kräften und vor ihm wandeln in Heiligkeit und Gerechtigkeit mein Lebenlang.“ Ebenso Watson, Fletcher u. A. — In Uebereinstimmung mit dieser Darstellung

beantwortet Wesley die Frage, ob das Werk ein allmäliges oder ein plötzliches sei, dahin, daß es sowohl ein plötzliches als ein stufenweises sei, nämlich allmälig durch die der Erlangung des Segens nothwendig vorangehende Buße, augenblicklich durch den Glauben, der die verheißene Erlösung in einem bestimmten Moment ergreift. „Ein Mensch kann einige Zeit am Sterben sein, doch stirbt er nicht, richtig gesprochen, bis in dem Augenblick, da die Seele vom Körper getrennt wird und in dem Augenblick lebt er das Leben der Ewigkeit. Auf gleiche Weise kann der Mensch der Sünde einige Zeit lang absterbend sein, doch ist er nicht todt in der Sünde, bis die Sünde von seiner Seele getrennt wird, und in dem Augenblick lebt er das volle Leben der Liebe" (Christl. Vollk.).

Wie der Heilige Geist dem Gerechtfertigten die Vergebung der Sünden und seine Kindschaft bezeugt, so giebt er auch dem Geheiligten in Christo Jesu ein deutliches Zeugniß von dem erhaltenen Segen der völligen Liebe, damit er in Stunden der Anfechtung ein klares Bewußtsein habe von dem, was ihm von Gott gegeben ist. „Wie bei unserer Rechtfertigung, so giebt Gottes Geist uns Zeugniß, wenn wir geheiligt werden, daß unsere (inwohnenden) Sünden hinweggenommen sind. Das Zeugniß der Heiligung ist zuerst nicht immer klar und deutlich — wie auch das der Rechtfertigung es nicht immer ist, — noch ist es hernachmals stets das Gleiche, sondern gleich dem der Rechtfertigung manchmal stärker und manchmal schwächer." „Es mag Unterbrechungen geben in dem bestimmten Zeugniß, daß man aus Gott geboren ist; aber diese Unterbrechungen sind seltener und kürzer wie man in Christo wächst, und Einige haben das Zeugniß sowohl ihrer Rechtfertigung als ihrer Erlösung von Sünden ganz ohne irgend eine Unterbrechung, welches, wie ich vermuthe, Mehrere haben würden, wandelten sie demüthig und nahe zu Gott." „Im Allgemeinen ist das Zeugniß von der Erlösung von Sünden ebenso klar und beständig, als dasjenige von der Rechtfertigung" (Christl. Vollk.). Wenn nun Jemand nach seiner Rechtfertigung völlig von der ihm noch anklebenden Sünde überzeugt wurde und er in der Buße der Sünde völlig abgestorben; wenn er dann durch den lebendigen Glauben die volle Erlösung von seiner inwohnenden Sünde ergriffen; wenn die völlige Liebe in sein Herz ausgegossen ist und der Heilige Geist

von dieser Erneuerung ihm ein bestimmtes Zeugniß giebt; wenn mit dem Bekenntniß dieser Erfahrung der ganze Wandel übereinstimmt: alsdann darf Jemand zum Preise dessen, der gekommen ist, sein Volk selig zu machen von seinen Sünden, glauben, daß er sich nicht selbst betrügt, sondern in der That die Gabe der völligen Liebe oder der christlichen Vollkommenheit, dasjenige erlangt hat, was der Herr allen seinen Kindern verheißen.

Trotz der unzweideutigen Zeugnisse und der ausführlichen Abhandlung Wesley's von der christlichen Vollkommenheit wird dieselbe als eine oberflächliche, gefährliche bezeichnet, weil, wie gesagt wird, nach seiner Auffassung die Buße sich eigentlich in den der Wiedergeburt vorangehenden Momenten erschöpfe, dem Bewußtsein des Wiedergebornen verschwinde und die der Natur noch anhaftende Sünde schon in der Wiedergeburt als vernichtet betrachtet werde. Statt der evangelischen Heiligungslehre gebe der Methodismus ‚höchst populäre und äußerliche Regeln', z. B.: man solle alles Böse meiden und für alles Gute Eifer haben, bei dem Bösen besonders die herrschenden Sünden im Auge haben u. s. w. Welcher Popularität sich die Methodistenkirche, beiläufig gesagt, wohl nicht zu schämen hat, weil es diejenige der Propheten und der Apostel ist und weil sie diese Stücke als zum Wesen der Heiligung gehörend betrachtet. Während der Methodismus hier der falschen Ascese beschuldigt wird, so heißt es dann anderwärts, trotzdem, daß er in seiner Vollkommenheitslehre zu großes Gewicht auf die Gefühlsstimmung lege, zum ‚Brüten über unmittelbare Gotteswirkungen und einem entnervenden Selbstgenuß' zu verleiten geneigt sei, was dann leicht in eigentlichen Antinomismus übergehen könne. — Wie diese Beurtheilung der methodistischen Heiligungslehre mit Wesley's Predigt von der Buße der Gläubigen, mit seiner ausdrücklichen Behauptung, daß die christliche Vollkommenheit allein durch den Glauben erlangt werde, mit seiner ernsten Warnung vor Antinomismus und Schwärmerei, überhaupt mit seiner *ganzen wirklichen* Entwicklung dieser Lehre übereinstimmt, können wir dem eignen Urtheil eines jeden vorurtheilsfreien Lesers ruhig überlassen. Nur so viel glauben wir mit vollem Recht hier sagen zu dürfen, daß man Wesley's Lehre von der christlichen Vollkommenheit zuerst entstellen muß, bevor man sie mit gutem Grund auf biblische Weise widerlegen kann.

b) Der Haupteinwurf, welcher gegen diese Lehre geltend gemacht wird, betrifft den Zeitpunkt, wann die christliche Vollkommenheit erreicht werden könne. Daß man ohne Heiligung und ohne reines Herzens zu sein Gott nicht schauen könne, wird, wie zu Anfang gesagt, von der ganzen christlichen Kirche behauptet; dagegen giebt es über die Zeit der Reinigung der Seele verschiedene Ansichten. Was der Herr durch die eigne Schuld des Menschen an seiner Seele in diesem Leben nicht vollenden konnte, das soll nach der römisch-katholischen Lehre durch die Strafen des Fegfeuers abgebüßt und geläutert werden. Auf der Idee eines solchen durch Strafe bewirkten Läuterungsprozesses der Seele beruht auch die heidnische Lehre von der Seelenwanderung. Die protestantische Kirche verwirft mit vollem Recht die Lehre [1] vom Fegfeuer als eine unbiblische und menschlich ersonnene, und lehrt dagegen, daß Christus allein von Sünden erlöst; dagegen wird vielfach behauptet, daß die völlige Reinigung erst kurz vor dem Tode eintreten könne, weil die Seele, so lange sie im sterblichen Körper wohne, von den Banden der Sünde nie völlig erlöst werden könne. Die Methodistenkirche lehrt, daß Gott nicht allein mächtig, sondern auch willig ist dieses Werk der Heiligung in jedem Kind Gottes in dem Augenblick zu vollziehen, wann das Herz durch Buße vorbereitet im völligen Glauben sich Christo anvertraut und die Verheißung der Erlösung ergreift. „Der Unterschied der Meinung besteht demnach wesentlich darin, daß wir glauben dasjenige noch in diesem Leben zu erhalten und zu genießen, was Andere erst im Augenblick des Todes erwarten, nämlich von allen Sünden befreit zu werden" (Wesley).

Die Lehre, daß die Seele erst im Augenblick ihrer Befreiung aus den Banden des sterblichen Leibes von ihrer anklebenden Sünde erlöst und völlig geheiligt werde, kann sich auf nichts Anderes gründen, als daß nach dieser Anschauung die Verbindung der Seele mit einem irdischen Körper die Befleckung derselben nothwenig zur Folge habe, so daß diese Verbindung ein unüberwindliches Hinderniß für die völlige Herzensreinheit sei. Geben wir auch zu, daß eine innige Beziehung zwischen Leib und Seele und eine wechselseitige Wirkung stattfindet, so daß, so lange der Mensch im

[1]) Schmalkald. Art. p. II. 2. — 2. Helv. Conf. — Gall. Conf.

sterblichen Leibe sich befindet, auch die Möglichkeit des Sündigens für ihn vorhanden ist, und daß bei Vielen dieses Werk der völlig heiligenden Gnade erst kurz vor ihrem Tode stattfindet, so glauben wir dennoch nicht, daß dieses nicht früher geschehen kann und soll, und zwar aus folgenden Gründen: Ganz abgesehen davon, daß es in der Natur der christlichen Vollkommenheit, als der völligen Liebe zu Gott und den Menschen liegt, daß wir dieselbe in diesem Leben erreichen können und sollen, lesen wir nirgends in der heiligen Schrift, daß mit dem Tod die Erlösung von Sünden, sondern die Ernte dessen eintrete, was man hier gesäet habe, es sei ewiges Leben oder ewiger Tod. So groß der Einfluß von körperlichen Umständen auf die Seele sein mag, so ist doch das Fleisch nur das Organ der Seele und hat die Sünde nicht in jenem, sondern in dieser als in dem Lebensprinzip ihren Sitz. Wäre die Verbindung von Leib und Seele in diesem Leben die Ursache, aus welcher die Befleckungen des Fleisches und des Geistes, die Unreinigkeit des Herzens und Lebens überhaupt mit Nothwendigkeit abgeleitet werden müßten, so könnte der Mensch dafür nicht zur Verantwortung gezogen werden, weil er die Ursache derselben weder gesetzt, noch zu beseitigen das Recht hat. Ist die Macht der inwohnenden, anklebenden Sünde so groß, daß man in diesem Leben von ihrer verunreinigenden Macht nie völlig erlöst werden kann, dann ist die Sünde offenbar mächtiger denn die Gnade, während die heilige Schrift das Gegentheil behauptet; dann kann auch der Wille Gottes auf Erden nie so gethan werden, wie er im Himmel geschieht, während Jesus uns ausdrücklich anbefiehlt um Solches zu bitten; dann behält nicht die Rechte des Herrn, sondern die Hand unseres Feindes den Sieg, während es ausdrücklich heißt, daß Jesus sein Volk selig mache von seinen Sünden und dasselbe erlöse aus der Hand aller seiner Feinde, um alle Tage ohne Furcht Gott zu dienen in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Soll die Ehre des Herrn nicht geschmälert, das Verdienst Christi und sein Erlösungswerk, sowie die Wirkung des Heiligen Geistes nicht beschränkt werden; soll das Volk Gottes in seinem Lauf nach dem Kleinod seiner heiligen Berufung nicht aufgehalten und seine innere vom Herrn empfangene Herrlichkeit der Welt offenbar werden: dann dürfen wir nicht nur wünschen von aller

anklebenden Sünde befreit und mit der völligen Liebe erfüllt zu werden; dürfen nicht nur hoffen, daß es der Herr einst in unserer letzten Stunde thun werde; dürfen nicht nur fest und zuversichtlich glauben, daß der Gott aller Gnaden sein volles Gnadenwerk in uns zu thun vermag, sondern dasselbe um Jesu Christi willen thun will und zwar in dem Augenblick, da das durch Buße vorbereitete Kind Gottes im völligen Glauben ohne Rückhalt sich seinem Erlöser anvertraut. „Dieses ist der Glaube, den ihr besonders nöthig habt," sagt Wesley, „daß der große Arzt, der eure Seele lieb hat, willig ist, euch zu reinigen. Glaubet daher, daß er willig ist euch heute zu erlösen; er ist willig euch (d. h. die wahrhaft bußfertigen und dazu vorbereiteten Gotteskinder) jetzt zu erlösen." „Die Erlangung der vollkommenen Freiheit von Sünde ist ein Stand, zu welchem die Gläubigen bei ihren Lebzeiten berufen sind; auch ist dieses nothwendig zur Vollständigkeit der Heiligkeit, in welcher die Christen berufen sind Gott zu verherrlichen in dieser Welt" (Watson's Inst. II). „Nichts wird gereinigt durch den Tod, nichts im Grab, nichts im Himmel. Die Sünde hat das göttliche Ebenbild ausgelöscht, Jesus kam es wieder herzustellen. Die Sünde soll keinen Triumph, sondern der Erlöser des Menschengeschlechtes soll seinen Ruhm haben. Wenn aber der Mensch nicht vollkommen erlöst werden kann in diesem Leben, dann triumphirt die Sünde und Satan über den Schaden, den sie angerichtet haben, welchen Jesus entweder nicht heilen kann oder nicht heilen will." „Da alle Sünde Ungerechtigkeit ist, so reinigt das Blut Jesu von aller Sünde, weil es von aller Ungerechtigkeit reinigt" (G. Peck, on Christ. Perf.). „Wenn die Ströme der gegnerischen Lehre nicht stille stehen werden bis sie den Menschen in ein Meer von inwohnender Sünde getragen haben, wo sie gelassen werden mit den Wogen der Unmoralität, oder mit den Wellen der Verdorbenheit des ungeheiligten Herzens alle Tage ihres Lebens zu kämpfen: so ist es klar, daß nach unserer Lehre, welche das Gegentheil von jener ist, der Mensch in das Meer von göttlich gewirkter Heiligkeit gebracht wird, wo wir alle Stürme aushalten, welche Satan heraufbeschwört, wo alle zur Sünde verlockende innere Verderbniß in dem Grade in uns zerstört ist, wo die Macht der Egypter durch Gottes Macht

im rothen Meer zur Errettung Israels zerstört wurde" (Fletcher's Works vol. I).

4. Schriftlehre von der Heiligung. Hierher gehören alle Stellen:

a) welche eine Ermahnung oder einen Befehl zur Heiligkeit in Gesinnung und Wandel enthalten, weil der barmherzige Gott nichts Ueberflüssiges oder Unmögliches von einem seiner Kinder verlangen kann. So läßt der Herr seinem Volk schon durch Moses gebieten ihm allein zu dienen und ihn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von allem Vermögen zu lieben (2 Mose 20, 3—5; 5 Mose 6, 4. 5), sich zu heiligen, weil er der Heilige und der Heiligende ist (3 Mose 20, 7. 8), sie sollen vor ihm, der Herzen und Nieren prüfet, heilige Leute, ein heiliges Volk sein (2 Mos. 19, 6; 22, 31; 3 Mos. 19, 2). Dieselbe Ermahnung finden wir (Josua 3, 5; 1 Sam. 16, 5; Jes. 52, 11). Jesus verlangt diese Vollkommenheit der Barmherzigkeit, welche Allen Gutes thut, gleichwie unser Vater im Himmel, welches ohne völlige Liebe nicht möglich ist (Matth. 5, 48), bestätigt das mosaische Gebot von der Liebe als die Hauptsumme der Gebote (Matth. 22, 37—39). Den am Teich Bethesda Geheilten und die begnadigte Sünderin ermahnt er: ‚sündige hinfort nicht mehr‘ (Joh. 5, 14; 8, 11). Obwohl der Apostel Paulus die Wiedergebornen Heilige und Geheiligte nennt und der Apostel Johannes den Kindlein, Jünglingen und Vätern in Christo schreibt, so werden sie dennoch zur Heiligung, zur völligen Liebe, zur Vollkommenheit ermahnt (Röm. 12, 1. 2; 1 Cor. 1, 2; 6, 11; 14, 1. 20; 15, 34; 2 Cor. 7, 1; 13, 11; Gal. 5, 16; Eph. 4, 15. 24; 5, 2; Col. 3, 14. 17; 1 Thess. 3, 12. 13; Ebr. 6, 1; 12, 1. 14; 1 Petri 1, 15; 1 Joh. 2, 1. 15; Jud. 21).

b) Die Stellen, welche eine unzweideutige Verheißung der Reinigung von aller Unreinigkeit enthalten, da der Wahrhaftige Nichts verheißt, was er nicht erfüllt und diese Reinigung zugleich die Mittheilung der völligen Liebe in sich schließt. Nicht nur ein Land, darinnen Milch und Honig fließt, sollte dem Volk Israel gegeben werden, sondern der Herr verheißt zugleich das Herz des Volkes beschneiden zu wollen, damit es seinen Gott von ganzem Herzen lieben kann (5 Mos. 30, 6), von aller Unreinigkeit will er

Israel losmachen und ihm ein neues Herz, einen neuen Geist, und Kraft zum vollkommenen Gehorsam verleihen (Hes. 36, 25—29; Jer. 33, 8). Die alttestamentliche Verheißung, daß Jehovah sein Volk von allen seinen Sünden erlösen wolle, wird von dem Engel dem Joseph erneuert, da er verkündigte, daß der von Maria Geborne „Jesus‘ heißen soll, weil er sein Volk von seinen Sünden selig machen werde (Ps. 130, 8 = Matth. 1, 21). Zacharias preiset den Gott Israels für die Sendung des Erretters aus der Hand aller Feinde, um Gott in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit zu dienen (Luc. 1, 68—75). Jesus preist die selig, welche reines Herzens sind (Matth. 5, 8). Paulus schreibt den Corinthern, daß uns Jesus von Gott nicht nur zur Weisheit und Gerechtigkeit, sondern auch zur Heiligung und Erlösung gemacht sei (1 Cor. 1, 30) und an Titum, daß Christus zum Zweck unserer Reinigung von aller Ungerechtigkeit sich dargegeben habe (Tit. 2, 14). Johannes verbindet mit dem Wandel im Licht, die Reinigung von aller Sünde durch das Blut Christi und verkündet denen, welche ihre Sünden bekennen nicht allein Vergebung, sondern auch die Reinigung von aller Untugend (1 Joh. 1, 7. 9).

c) Alle Stellen, welche ein Gebet um diese Gnade enthalten, da dem Glauben vornehmlich die gewisse Zusage der Erhörung gegeben ist. Schon David bittet den Herrn um Entsündigung, daß er rein, schneeweiß werde, und um ein reines Herz (Ps. 51, 9. 12, טָהוֹר = rein, unschuldig, gottgefällig). Jesus lehrt uns um die Erlösung von dem Uebel, deren größtes die Sünde ist, bitten (Matth. 6, 13); in seinem hohenpriesterlichen Gebet ist die Bewahrung vor dem Uebel, die Heiligung in der Wahrheit, das vollkommen Einssein in dem Herrn ein Gegenstand seiner Fürbitte für seine Jünger und für alle durch ihr Wort an ihn Glaubenden (Joh. 17, 15. 17. 19. 20—24). Paulus bittet für die Epheser, daß sie durch die Liebe eingewurzelt und gegründet und mit allerlei Gottesfülle erfüllet werden nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit (Eph. 3, 14. 16. 17. 19); für die Thessalonicher wünscht und betet er auch ohne Zweifel, daß der Gott des Friedens sie durch und durch heilige, daß ihr Geist, Seele und Leib unsträflich behalten werde auf die Zukunft Jesu Christi und daß ihre Liebe völlig werde (1 Thess. 5, 23; 3, 12), und Epaphras, ein Knecht Christi,

ringet für die Colosser, daß sie vollkommen bestehen mögen und mit allem Willen Gottes erfüllet werden (Col. 4, 12).

d) Alle Stellen, welche ein Bekenntniß oder ein Beispiel von der Erlangung dieser Gnade enthalten, da wir dadurch einen Beweis haben, daß die christliche Vollkommenheit nicht nur in diesem Leben überhaupt erreicht werden kann, sondern auch für uns vorhanden ist als eine allen Wiedergebornen verheißene Gnade. Die Gläubigen des alten Bundes besaßen eine der alttestamentlichen Gnadendispensation entsprechende Heiligkeit und werden nach diesem Verhältniß beurtheilt als Vorbilder auch den neutestamentlichen Heiligen vorgeführt (Ebr. 11). Als würdige Repräsentanten derselben erscheinen Johannes der Täufer, welcher in seiner ganzen Wirksamkeit nicht das Seine, sondern einzig und allein das des Herrn suchte (Joh. 1, 20. 27. 29; 3, 27—30); ferner Joseph und Maria, die Pflegeeltern Jesu, deren religiöser Charakter ohne Zweifel von Gott als einen für ihren hohen Beruf würdigen anerkannt wurde; ferner jener fromme Simeon, der auf Anregen des Geistes in den Tempel kam, und dessen Augen nichts Anderes als den Heiland sehen wollten um in Frieden zu seinen Vätern zu fahren (Luc. 2, 25—32), sowie die fromme Hanna, die nimmer vom Tempel kam, Gott Tag und Nacht dienete und Gott pries für das in Christo erschienene Heil (Luc. 2, 36—39). Den Philippern schreibt Paulus: ‚wie Viele nun unserer vollkommen sind‘ (Phil. 3, 15), und den Corinthern, daß was sie, die Apostel reden Weisheit bei den ‚Vollkommenen‘ sei (1 Cor. 2, 6). Von sich selbst bezeugt er, daß nicht er, sondern Christus in ihm lebe, daß was er lebe, er es im Glauben lebe und die Liebe Christi ihn treibe, ihn nichts von dieser Liebe zu scheiden vermöge, daß er Alles vermöge durch Christum, daß sein Wandel im Himmel sei und er wisse, daß er dort einen Bau von Gott erbauet habe (Gal. 2, 20; 2 Cor. 5, 14; Röm. 8, 38. 39; Phil. 3, 13; 3, 20. 21; 2 Cor. 5, 1). Ein solcher Glaube, eine solche Liebe und eine solche Hoffnung, wie sie Paulus bekannte in Wort und Wandel, kann nur der besitzen, welcher die Gnade der christlichen Vollkommenheit erlangt hat. — In der Epistel an die Ebräer heißt es, daß den ‚Vollkommenen‘ starke Speise gehöre (Ebr. 5, 14). Der Apostel Johannes

sagt, daß wir daran erkennen, daß die Liebe völlig bei uns sei, wenn sie uns von aller Furcht erlöst habe (1 Joh. 4, 17. 18).

Aus allen diesen Stellen geht unzweideutig das Wesen der Heiligung und der christlichen Vollkommenheit hervor und daß dieselbe ein Gnadenstand ist, der nicht sowohl für Sterbende, sondern vielmehr für Lebende bestimmt ist. Wenn Christus verlangt, daß wir in der vergebenden und wohlthuenden Liebe vollkommen sein sollen, oder wenn er zum Eingang ins ewige Leben die ernsteste Selbstverleugnung verlangt, daß man die rechte Hand abhauen und das rechte Auge ausreißen solle, so diese uns ärgern; wenn der Apostel Paulus die Römer ermahnt ihren Leib zum ungetheilten Opfer Gott zu weihen, oder den Thessalonichern wünscht, daß sie die völlige Heiligung an ihrem Geist, ihrer Seèle und dem Leib erfahren mögen: so ist es offenbar, daß diese und alle übrigen Ermahnungen zur Heiligung und völligen Liebe nicht erst in den letzten Stunden, sondern in der Zeit befolgt werden sollen, da man noch im Stande ist dieselben ganz zu erfüllen.

Ferner bezeugt Paulus den Corinthern, daß Christus zu dem Zweck für uns gestorben und auferstanden sei, daß die so da leben nicht ihnen selbst, sondern Christo ganz leben (2 Cor. 5, 15), daß Christus sich für seine Gemeinde gegeben, daß er sie ihm selbst als eine herrliche und ohne Runzel darstelle (Eph. 5, 25. 27); ferner schreibt er den Ephesern, daß der Herr der Kirche seine Diener eingesetzt habe, daß durch ihre Arbeit am Evangelium der Leib Christi erbauet werde, daß sie Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden in der Macht des vollkommenen Alters Christi (Eph. 4, 11—17). Ebenso bezeichnet Petrus das Abgestorbensein der Sünde und das Leben in der Gerechtigkeit als den Zweck des Opfers Christi (1 Petr. 2, 24; 1, 17—20).

Die Bibelstellen, welche einen scheinbaren Widerspruch gegen die Lehre von der christlichen Vollkommenheit enthalten, müssen nach den Regeln einer richtigen Exegese nach diesen zahlreichen unzweideutigen Aussprüchen für dieselbe ausgelegt werden. Wenn die Gläubigen des alten Bundes als Vorbilder des neutestamentlichen Bundesvolkes vorgeführt werden, so darf das, was ihnen noch fehlte, nach den Grundsätzen einer gesunden biblischen

Theologie nur insofern als ein Maaßstab für die christliche Vollkommenheit verwandt werden, als durch die neutestamentliche Gnadenfülle aller jener Mangel ersetzt wurde. — Wenn Paulus im Brief an die Philipper sagt, daß er es noch nicht ergriffen habe oder schon vollkommen sei, so meint er damit nicht die christliche Vollkommenheit, da er im gleichen Kapitel schreibt: ‚wie Viele nun unser vollkommen sind‘, sondern er nimmt hier Bezug auf die Auferstehung der Todten, dieser, als dem Kleinod der himmlischen Berufung in Christo Jesu entgegen zu kommen, gilt sein Jagen nach dem vorgesteckten Ziele (Phil. 3, 11. 15). — Daß jene Stellen in Röm. 7 vom machtlosen Wollen des Guten nicht auf Paulus, sondern auf Erweckte Bezug hat, haben wir in § 85, p. 419 nachgewiesen. Wenn der Apostel an die Galater schreibt, daß das Fleisch wider den Geist gelüstet und den Geist wider das Fleisch, so ziehen Manche den Schluß daraus, daß man von der inwohnenden Sünde nie frei werden könne, wobei sie aber ganz übersehen, daß diese Worte an die fleischlich gesinnnten, von der Gnade gefallenen Galater gerichtet waren, nicht um ihnen eine Entschuldigung für ihren fleischlichen Wandel zu geben, sondern vielmehr dessen Ursache zu zeigen; zugleich weist er ihnen den Weg, wie sie aus diesem unseligen Conflikt kommen, nämlich durch einen Wandel im Geist, indem sie ihr Fleisch sammt den Lüsten und Begierden kreuzigen, d. h. in der Heiligung wandeln (Gal. 5, 16. 17; 3, 1. 3; 5, 4). — Die Corinther ermahnt er nach dem Kleinod also zu laufen, daß sie dasselbe, die unvergängliche Krone, erlangen und macht sie auf sein eigenes Laufen aufmerksam, daß er dabei seinen Leib betäube und ihn zähme um nicht im Lauf aufgehalten zu werden, d. h. er unterwerfe die an und für sich rein menschlichen Bedürfnisse seines Leibes jederzeit den höheren Gesetzen seines Geistes, wenn deren Befriedigung ihn an der Ausübung seiner geistlichen Pflichten aufhalten wollen (1 Cor. 9, 24—27). — In der Apostelgeschichte (15, 39) wird gemeldet daß Barnabas und Paulus hart aneinander kamen (im Urtext heißt es: es entstand ein heißer Streit), was ein Beweis sein soll, daß selbst Paulus nicht frei gewesen sei von anklebender Sünde. Die erste Frage ist, ob Paulus mit Recht dem Barnabas widerstanden, sodann ob dieses Widerstehen nothwendig mit sündlichem Eifer vermischt war. Barnabas

wollte seinen eigenen Neffen, den Johannes Markus, mitnehmen; Paulus hielt Solches aber für unzulässig, weil er in Pamphylien seine eigenen Wege ging und nicht mit ihnen ziehen wollte. So war Paulus in seinem vollen Recht, was ihm auch die Gemeinde dadurch bezeugte, daß sie ihn der Gnade Gottes befahlen, als er von ihnen zog, während Barnabas, wie es scheint, sogleich nach dem Vorfall abreiste ohne diese feierliche Entlassung. Paulus beurtheilte die Frage vom objectiven Standpunkt der Ordnung und Gerechtigtigkeit aus Liebe zur Wahrheit, Barnabas mehr vom subjectiven Standpunkt der nachgiebigen Milde und Liebe, ob und wie weit sich der Eine oder Andere durch seinen Eifer zu harten Worten oder Gefühlen hinreißen ließ, wird uns nicht gesagt und kann man daher keinen hinlänglichen Beweis gegen die christliche Vollkommenheit Pauli daraus ableiten. Außerdem geschah es zu einer Zeit, da der Apostel den Brief an die Corinther und Römer noch nicht geschrieben hatte. — Daß der Pfahl im Fleisch, der ihm gegeben war und nicht von ihm genommen wurde (V. 9), von dem er in 2 Cor. 12, 7 redet, nicht inwohnende Sünde sein konnte, ist offenbar, da Gott nicht Urheber des Bösen sein kann. — Jakobus sagt im ersten Kapitel seines Briefes, daß ein Jeglicher versucht werde, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket werde (V. 14), daraus ziehen Manche den Schluß, daß es keine Versuchung gebe ohne die von seiner eigenen sündlichen Lust und da ein jeder Mensch versuchlich sei, so sei Keiner von der inwohnenden Sünde frei. Der Vordersatz beruht aber auf einer falschen Voraussetzung, da der Mensch nicht nur von seiner eigenen Lust, sondern auch vom Satan versucht werden kann, somit ist auch die Schlußfolgerung falsch, wie wir aus dem Zusammenhang des Textes sehen. Jakobus schreibt hier solchen Leuten, denen es an Weisheit mangelt (V. 5), daher die Ermahnung zum Gebet und das ernste Wort: ‚irret nicht, liebe Brüder'. Wie es scheint wollten Einige die Versuchung zum Bösen von Gott ableiten, anstatt von dem Einfluß ihres noch ungeheiligten Herzens, deßhalb die Antwort: ‚Alle gute und alle vollkommene Gabe kommt von Oben herab', und Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen', und die Hinweisung auf ihre eigenen Herzen, damit sie durch Selbstprüfung zur Selbsterkenntniß und dann zum Geber aller guten und vollkommenen Gaben kommen mögen,

daß er sie von ihren unreinen Lüsten reinigen möge. Das ‚Jeglicher' gilt also nicht allen Christen überhaupt, sondern einem Jeglichen, der der also denkt und urtheilt wie diejenigen, an welche Jakobus schreibt. — Das Wort des Apostels Johannes: ‚So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst' (1 Joh. 1, 8), wird ebenfalls durch das vorangehende und nachfolgende erklärt. In V. 7 sagt er, daß das Blut Jesu Christi uns rein macht von aller Sünde, und fährt dann fort die Nothwendigkeit dieser Reinigung für alle noch Ungereinigten darzuthun, indem er sagt, wenn sich Jemand einbilde er bedürfe des Blutes Christi nicht, weil er überhaupt keine Sünde habe, der verführe sich selbst. Zu behaupten daß trotz der Reinigung noch Sünde übrig geblieben sei im eigentlichen Sinne d. h. bewußte, inwohnende Sünde, der trägt in den Ausspruch des Apostels offenbaren Widerspruch hinein, denn wie könnte alsdann behauptet werden, daß das Blut Jesu in Wahrheit von aller Sünde reinige, wenn trotzdem noch solche übrig blieben.

Die Entwicklung der methodistischen Heiligungslehre ist nach genauer Prüfung der Schriftzeugnisse eine durch die Schriftlehre selbst gegebene und gebotene. Zum Beweis, daß dieselbe ihrem Princip nach so alt, wie die christliche Kirche ist, führen wir noch schließlich einige historische Zeugnisse bei:

5. Die Heiligungslehre nach den verschiedenen Bekenntnissen der christlichen Kirche.

a) Zur Zeit der apostolischen Kirchenväter. St. Clement von Rom schreibt in seinem Briefe an die Corinther: „Durch die Liebe sind alle die Auserwählten Gottes vollkommen gemacht. All die Generationen von Adam bis auf unsere Zeit sind vergangen; diejenigen aber, welche in der Liebe vollkommen waren, sind in dem Reiche der Gerechten und werden in der Herrlichkeit erscheinen bei dem Kommen des Herrn." St. Ignatius in seinem Briefe an die Epheser: „Der Glaube ist der Anfang und die Liebe das Ziel des Lebens, und beide mit einander vereinigt, sind von Gott. Alle andern Dinge, welche zur vollkommenen Heiligkeit gehören, folgen denselben; denn kein Mensch, der Glauben hat, sündiget, und Keiner, der Liebe hat, haßt Jemanden." Irenäus, (geb. ca. 130), sagt mit Bezugnahme auf 1 Thess. 5.: „Deßhalb sind diejenigen vollkommen, welche ihre Seele und ihren Leib

unsträflich erhalten haben.“ Tertullian, (geb. ca. 160), sagt, daß die, welche durch die Kraft des Blutes Christi gereinigt sind, auch dadurch rein bewahrt werden, wenn sie fortfahren im Lichte zu wandeln. Macarius, ein Mitglied des nicäischen Concils (325), behandelt diesen Gegenstand in seinen Homilien folgendermaßen: „Derjenige, welcher reich in der Gnade ist, befindet sich in einem Zustand der Vollkommenheit zu allen Zeiten, bei Tag und Nacht, ist frei und rein, immer von der Liebe regiert und mit Gott verbunden.“ „Obgleich Christen von Außen versucht werden, sind sie doch innerlich erfüllt mit der göttlichen Natur und werden durch dieses im Kampfe unversehrt erhalten. Hat Jemand diesen Gnadenstand erreicht, so besitzt er die vollkommene Liebe Christi und die Fülle der Gottheit.“ — „Die Sünde ist durch die Inwohnung des Heiligen Geistes ausgerottet und das ursprüngliche Bild Adams in seiner Reinheit wieder hergestellt; ja, er ist größer gemacht als der erste Adam.“ „Der vollkommene Gottes-Wille, von dem Paulus redet und wozu er uns ermahnt, ist vollkommene Freiheit von Sünde, von allen bösen Lüsten und die Ausübung vollkommener Tugend.“ „Denjenigen, welche diese Vollkommenheit für unerreichbar halten, müssen wir das Zeugniß der heiligen Schrift entgegen halten und ihnen beweisen, daß sie unwissend sind und unrichtig und verwegen reden. Augustin sagt in seinem Buche ‚de spiritu et litera‘: „Was das Gesetz der Werke drohend gebietet, das erlangt das Gesetz des Glaubens durch den Glauben. Unter der göttlichen Erziehung durch die Gnade wird der Mensch stufenweis von der Sünde zur Erlösung geleitet. Der Glaube befreit ihn von dem moralischen Uebel, die Macht der Gnade setzt den Willen in Freiheit; sie bereitet den Willen vorher und vollendet mitwirkend, was sie wirkend in dem Menschen angefangen hat.“

Peter Abälard, (geb, 1079), und die meisten Scholastiker verstehen unter der Rechtfertigung nicht die Freisprechung, sondern die wahre innere Heiligung in der Liebe, die aus dem Glauben entspringt. Wie hier die Rechtfertigung mit der Heiligung confundirt wird, so geschah dieses auch durch das Concilium Tridentinum (1545—1563), und geschieht noch heute durch die katholischen Dogmatiker, die Socinianer und Rationalisten. Wycliff und Erasmus reden ebenfalls von der christlichen Vollkommen-

heit als von einem Zustand der Reinheit des Herzens und von einer vollkommenen Vereinigung des gläubigen Herzens mit Gott. Die Augsburgische Confession betrachtet dagegen die Rechtfertigung als einen einmalig vollendeten Akt, die Heiligung dagegen als ein allmälig sich entwickelndes und vollendendes Werk. — Während die Symbole der lutherischen Kirche die Rechtfertigung ausführlich behandeln, so bezeugen dieselben, daß das Wesen der Heiligung indirekt in dem Artikel ‚von der Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe‘ [1], und in demjenigen über ‚die guten Werke‘, welche dem rechtfertigenden Glauben nachfolgen müssen [2]. In den Symbolen der reformirten Kirche findet man außer den genannten Artikeln direktere Bestimmungen über die Heiligung, so heißt es im ersten schweiz. Glaubensbekenntniß im Artikel über ‚die Kirche‘, daß dieselbe aus der Versammlung aller Heiligen bestehe und als die Braut Christi durch dessen Blut gereinigt und endlich dem Vater ganz unbefleckt dargestellt werde [3]. Der Genfer Katechismus sagt, daß uns durch das Reich Christi die Kraft mitgetheilt werde, welche hinreicht, die beständigen Feinde unserer Seele, die Sünde, das Fleisch, den Satan und die Welt zu überwinden. — Die Kirche wird heilig genannt, weil Gott Alle, die er erwählet hat, gerecht macht und zur Heiligkeit und Unschuld des Lebens umbildet, damit in ihnen seine Herrlichkeit sichtbar werde. Zugleich wird aber der streitenden Kirche am selben Ort die vollkommene Heiligkeit, das Lossein von Sünde, abgesprochen; Niemand erfülle vollständig, das was er solle und der Herr habe Nachsicht mit dem, was uns noch fehle, die Vollkommenheit; dagegen soll Jeder streben nach dem Maaß der ihm verliehenen Gnade, sein Leben zur höchsten Vollkommenheit zu bilden und allmählig immer größere Fortschritte zu machen. — In dem Glaubensbekenntniß der vier Städte (Straßburg, Kostnitz, Memmingen und Linden 1530) heißt es im 4. Cap. über die guten Werke, daß Niemand gerecht oder selig werden könne, wenn er Gott nicht über Alles liebe und ihm eifrigst nachahme; daß Gott uns durch seinen Geist völlig erneuere und gänzlich regiere (Cap. 5). Der Heidelberger

[1] Apologie der Augsburg. Confession, Art. III.

[2] Concord. Formel, Art. IV.

[3] Basler, II. Art. XIV.

Katechismus sagt im Artikel von der Taufe, daß wir durch den Heiligen Geist erneuert werden, um je länger je mehr der Sünde abzusterben. — In dem remonstrantischen Glaubensbekenntniß (1610) wird die Frucht der Erlösung Christi deutlicher auf die Erlösung von Sünde bezogen, indem es dort im 8. Cap. heißt, daß dem Menschen durch die Erlösung, so durch Christum geschehen, hinlängliche, ja überflüssige Kraft verliehen werde, um sich von der Herrschaft der Sünde frei zu machen und dem Willen Gottes von ganzem Herzem zu gehorchen. Im 11. Cap. vom Glauben an Christum werden 3 Klassen von Gläubigen geschildert, wovon die dritte diejenige der Gereiften oder Vollkommenen genannt wird. Diese haben die böse Verfassung schon ganz abgethan und halten sich von der Gewohnheit zu sündigen fern. Im 18. Cap. wird der Unterschied zwischen Rechtfertigung und Heiligung deutlich gezeigt und die Heiligung als eine fortwährend wachsende Trennung von dieser unreinen Welt dargestellt, als eine reichere und vollere Erleuchtung der Gläubigen und derer, die ihre Pflicht aus Glauben eifrig thun und alle Hindernisse im Guten freudig überwinden, beschrieben. Das puritanische Glaubensbekenntniß (1648) enthält ein Kapitel über die Heiligung, welche durch die Kraft des Todes und der Auferstehung Christi vermittelst seines Wortes und Geistes in dem Gläubigen also geschieht, daß die Herrschaft des ganzen Leibes der Sünde in ihnen zerstört wird, und alle und jede Lüste desselben mehr und mehr geschwächt und getödtet werden, daß sie dagegen mit allen seligmachenden Gnadengaben mehr und mehr erquickt werden zur Uebung der wahren Gottseligkeit, ohne welche Niemand den Herrn sehen wird. „Diese über den ganzen Menschen sich erstreckende Heiligung aber, heißt es am selben Ort, ist in diesem Leben unvollkommen, da in allen und jeden Stücken etwas von der Verderbniß zurückbleibt, woraus ein immerwährender Streit zwischen Fleisch und Geist entsteht.“ Aehnlich drückt sich das böhmische Glaubensbekenntniß (1575) im 8. Art. über die Heiligung aus.

Mit den Bestimmungen der Symbole stimmen auch die Zeugnisse der neueren Dogmatiker im Wesentlichen überein. So nennt Hahn die Heiligung die Vollendung des wiedergebornen

Menschen, welche ihm das Bild Christi verleihen soll, so daß, wie im Wesen Christi das Wesen des unsichtbaren Vaters wiederglänzt, sich im Wesen des treuen Jüngers das Wesen Christi wiederspiegelt. „So lange wir aber auf Erden leben,“ sagt Hahn, „bleiben wir in diesem Kampfe und Ringen nach der Vollendung und müssen uns gestehen, daß wir, wenn auch unvorsätzlich, doch noch mannigfaltig fehlen.“ Die negative Seite der Heiligung ist nach Luthardt das Absterben der Sünde und die positive: das Anziehen des neuen Menschen, das Zunehmen im guten Werk. Diese Heiligung soll sich über den ganzen Menschen erstrecken, ihr Wesen besteht in der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Martensen drückt sich über das Wesen der Heiligung ähnlich wie Luthardt aus und betont dabei, daß bei derselben immer beide Momente, der negative und positive sein müssen, wenn sie eine wahre sein soll, wodurch die ganze natürliche Individualität des Wiedergebornen zu einem persönlichen Tempel des Geistes Gottes umgebildet werden soll. Obwohl Plitt, mit besonderer Beziehung auf Zinzendorf's Lehre, die Heiligungslehre der Methodisten bekämpft und als Irrthum bezeichnet, so redet er doch von einem Mannes- und Vatersalter in Christo, in welchem man eine für dieses Leben vollendende Erkenntniß besitze und Christus alsdann Alles in Allem dem Gläubigen sei. Ebrard stellt die Heiligung als das letzte Endziel der Erlösung dar und betont dabei die Befreiung von der Macht der Sünde; das Sterben des alten Menschen ist ein allmäliges und ebenso das Erfülltwerden mit dem Guten. Der neue Mensch, der aus dem Geiste Geborne, hat nicht bloß Kraft zur siegreichen Bekämpfung der Sünde, sondern auch dem Gesetz der Heiligung zu genügen und die Seele keusch zu erhalten. Sartorius bezeichnet als das Wesen der Heiligung die Liebe des Menschen zu Gott. Die Rechtfertigung ist das Empfangen der Liebe, womit wir geliebt werden, die Heiligung, die Ausathmung dieser Liebe.

Die methodistische Theologie zeigt uns in ihrer Anthropologie die Untiefen des menschlichen Verderbens und in ihrer Soteriologie führt sie uns an der Hand des Evangeliums auf den festen Grund wahrer Gottseligkeit und Heiligkeit. Die methodistische Heiligungslehre heißt uns nicht nur dieses große Gut

betrachten und nach demselben herzlich verlangen, sondern auch im lebendigen Glauben sich dasselbe anzueignen. Die Methodistenkirche muß bei dieser Lehre ihrer Väter in allen Stücken beharren, wenn sie ihren ursprünglichen Charakter beibehalten will. Heiligkeit soll die Zierde der christlichen Lehre und das Bekenntniß des Lebens Aller derer sein, welche bleiben wollen im Hause des Herrn immer und ewiglich.

Errata.

II. Theil.

Seite	15	Zeile	1	v. Unten lies Θεος
„	21		1.	Note l. do.
„	24		1.	„ l. ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ
„	„		3.	„ l. wird er
„	48	„	15	v. Oben l. continuata
„	„		5.	Note l. demnach
„	68	„	5	v. Oben l. 1. Makk.
„	96	„	5	v. Unten l. und nach
„	105	„	11	„ l. Geprüfte
„	114	„	1	„ l. unübersteigliche
„	135	„	12	v. Oben l. zu sein
„	181	„	10	v. Unten l. anerkannt
„	191	„	12	v. Oben l. Umfange
„	218	„	1	v. Unten l. vom
„	232	„	7	v. Oben l. Empfängniß an alle
„	„	„	10	„ l. mehr
„	236	„	11	„ l. Aneignung
„	240	„	11	v. Unten l. Größen
„	246	„	6	v. Oben l. und in
„	„	„	7	„ l. Manche
„	296	„	8	v. Unten l. wider
„	326	„	4	„ l. sondern
„	348			Seitenzahl l. 348 statt 448
„	349	„	15	v. Oben l. der vorlaufenden
„	„	„	2	v. Unten l. Wesen
„	350	„	14	v. Oben l. nichts
„	358	„	7	v. Unten l. Receptivität
„	404	„	9	„ l. sondern

Seite	419	Zeile	19	v. Oben	l. widerstreitet
„	423	„	1	„	l. von
„	438	„	19	„	l. allen
„	472	„	1	v. Unten	l. wie st. wo
„	480	„	8	„	l. b) Peter Abälard
„	482	„	3	„	l. c) Mit den . . .

Bremen, Druck von C. H. Doering.

Christliche Glaubenslehre

vom

methodistischen Standpunkt

von

A. Sulzberger, Dr. phil.

Lehrer an der Martins-Missions-Anstalt der Bischöfl. Methodistenkirche
zu Frankfurt a/M.

III. Theil.

Bremen.
Tractathaus, Georgsstraße Nr. 59.
1878.

Vorwort.

Indem mit diesem III. Theil der Schluß meiner christlichen Glaubenslehre erscheint, bleibt mir zu dem schon im I. und II. Theil enthaltenen Vorwort nichts Weiteres hinzuzufügen übrig als der Wunsch, daß dieses Werk von dem Segen des Herrn begleitet zu Gottes Ehre dienen und zur Förderung seines Reiches beitragen möge.

Dem vielfach ausgesprochenen Verlangen entgegenzukommen, habe ich dem Buche einen Leitfaden beigegeben. Anstatt eines Umrisses wird in demselben der Hauptinhalt der Glaubenslehre in kurze Fragen gefaßt, wodurch der Studirende zum selbstständigen Beurtheilen des Stoffes und zur lebendigeren Aneignung desselben angeleitet wird.

Frankfurt, im Januar 1878.

Der Verfasser.



Inhaltsverzeichniß.

§ 88. Die mittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes zur diesseitigen Heilsverwirklichung oder die Lehre von der Kirche.

Durch die unmittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes wird der Mensch, wie wir in § 76, a und § 77, 1 nachgewiesen haben, für das in Christo bereitete Heil vorbereitet und empfänglich gemacht. Wie nun die thatsächliche Heilsmittheilung und persönliche Heilserfahrung ein wirkliches Heilsverlangen nothwendig voraussetzt, so hat dieses eine positive Heilserkenntniß und diese wiederum eine auf positiver Offenbarung beruhende Heilsverkündigung zur nothwendigen Voraussetzung. Das durch die unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes begonnene Gnadenwerk kann demgemäß nicht ohne den Unterricht des Wortes Gottes und ohne den Gebrauch der von Gott verordneten Gnadenmittel, ohne diese mittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes vollendet werden. Gottes Fürsorge war daher darauf bedacht, daß die Heilsthatsache der Versöhnung und Erlösung nicht nur in ihrer urkundlichen Reinheit im geschriebenen Worte überliefert, sondern auch als ein verstandenes und erfahrenes der ganzen Welt verkündigt werde, und daß alle Heilsbedürftigen die in Christo verheißene Gnade durch richtigen Gebrauch der von ihm verordneten Mittel sich aneignen können. Diese väterliche Fürsorge Gottes offenbart sich in der Gründung, Erhaltung und Vollendung der christlichen Kirche.

1. Der Begriff derselben.

Diese ist die von Christo gestiftete und durch den heiligen Geist gegründete Gemeinschaft der Heiligen, sowie die Heilsanstalt, welcher er das Wort und Sacrament anvertraut und welche er mit allen nöthigen Gaben ausrüstet, das Reich Gottes in dieser Welt zu

bauen: alle Völker zu Jüngern Christi, zu Bürgern des Reiches Gottes zu machen.[1]

a) Das Wesen der Kirche.

In der Einleitung zur christlichen Glaubenslehre (§ 6) haben wir die confessionelle Gestaltung der christlichen Kirche dargethan und auf das gegenseitige Verhältniß der damit verbundenen Lehrunterschiede aufmerksam gemacht. Je nach dem confessionellen Standpunkt, welchen die einzelnen Kirchen einnehmen, wird auch der Artikel von der christlichen Kirche behandelt.

Das alle andern Lehren beherrschende Dogma der römisch-katholischen Kirche ist dasjenige von der Kirche. Der im Primat des römischen Bischofs gipfelnde Organismus ist irrthumsloser Träger und Garant der Wahrheit, in ihm allein kommt die christliche Kirche zu ihrer Erscheinung, so daß es außer ihr keine wahre Kirche giebt. Wie dem Papismus die sichtbare Kirche das prius, so ist das Heil des Einzelnen nicht absolut von seinem Verhältniß zu Christo, sondern zuvörderst von seiner Stellung zur römisch-katholischen Kirche bedingt, und da diese mit dem Reiche Gottes identisch, so ist in ihrer Gliederschaft diejenige des Reiches Gottes mit inbegriffen.

Obwohl die Lehre von der Kirche in der protestantischen Theologie nicht dieselbe Stellung wie in der römisch-katholischen einnimmt, so wird dem Artikel von der Kirche als dem Hause, da Gottes Ehre wohnt, als dem Leib, dessen Haupt der erhöhte Christus ist, in der protestantischen Dogmatik doch die gebührende, volle Aufmerksamkeit geschenkt. Im Gegensatz zu den Ansprüchen des Papismus auf Identität mit der christlichen Kirche und mit dem Reiche Gottes lehrten die Reformatoren, daß nicht der äußere Organismus, sondern die in Christo bestehende und durch den heiligen Geist vermittelte Gemeinschaft der Heiligen das Wesentliche und Erste der christlichen Kirche sei, und daß nicht da, wo der Papst als sichtbares

---

[1] Siehe Glaubensart. XIII. — „Die Kirche Christi ist der ganze Körper der an Christum Gläubigen, welche über die ganze Welt zerstreut sind“ — (Wesley's Works, V). „Die Kirche ist eine Gemeinschaft auf Glauben gegründet, deren Glieder durch Liebe mit einander verbunden sind zum Zweck persönlicher Erbauung der Glieder und zum Segen der Welt“ (Watson's Inst.). — „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen unter Christo, ihrem Haupte.“ (Siehe Nast's größerer Katechismus, VII. Hauptstück.)

Oberhaupt der Kirche anerkannt werde, sondern wo immer das Evangelium rein und lauter verkündiget und die Sacramente nach Christi Ordnung verwaltet werden, daß da die christliche Kirche als eine Heilsanstalt bestehe. Der Identificirung der sichtbaren, römisch-katholischen Kirche mit dem Reiche Gottes gegenüber stellen die Reformatoren neben den Begriff der empirischen, sichtbaren, noch den einer idealen, unsichtbaren Kirche und lassen in ihrer Definition den idealen dem empirischen Begriff vorausgehen, indem sie die Kirche vor Allem als eine Gemeinschaft der Heiligen bezeichnen.

Gelangt die Lehre von der christlichen Kirche durch eine einseitige empirische Auffassung, wie wir sie bei dem Katholicismus und romanisirenden Confessionalismus finden, zu keiner wahren Darstellung, weil sich Idee und Erscheinung nicht vollkommen decken, so ist anderseits bei einer einseitigen idealen Auffassung von der Kirche die Gefahr vorhanden, daß man zu wenig auf Realisirung ihres idealen Wesens dringt. Um zu einem ganzen, wahren Begriff der Kirche zu gelangen, hat man beide Gesichtspunkte mit einander zu vereinigen und sie nach ihrer inneren und äußeren, nach ihrer unsichtbaren und sichtbaren Seite zu betrachten und darzustellen. Auf diese Weise erhalten wir nicht zwei Kirchen neben einander, sondern nur zwei Seiten ein und derselben Kirche.

Ihr unsichtbares Wesen besitzt die Kirche vermöge ihrer geistlichen Natur, welche ihr bei ihrer Gründung am Pfingstfest durch den heiligen Geist auf bleibende Weise mitgetheilt wurde. Die Gründung der Gemeinde, welche hier stattfand, ging nämlich zuvörderst aus der lebendigen Gottesgemeinschaft hervor, in welche die an Christum Gläubiggewordenen durch die Kraft des heiligen Geistes versetzt wurden. Ohne dieses unmittelbare Verhältniß des Einzelnen zu Gott wäre auch die christliche Gemeinschaft, ihre Vereinigung zur Gemeinde Gottes nicht entstanden. Mit Recht wird daher bei der Definition von der Kirche das Moment der Gemeinschaft als das Wesentliche vorangestellt, weil von derselben das Entstehen und Bestehen der Kirche bedingt ist. Da diese für die Kirche wesentliche Gemeinschaft, welche die Glieder mit Christo verbindet, eine unsichtbare und das Leben, welches sie in Gott führen, ein verborgenes ist, so bildet der Artikel von der Kirche einen Gegenstand des

christlichen Glaubens und ist daher in die Glaubensbekenntnisse der christlichen Kirche aufgenommen worden.

Manche behaupten, daß der Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen eine bloße Idee, und eine unsichtbare Kirche ein ‚Gedankending' (Döllinger, Kirche und Kirchen, p. 26), ein ‚unnützes Gebilde der Einbildungskraft und verirrter Gefühle' sei (Möhler, Symbolik, 7. Aufl. p. 347). Die Gemeinschaft der Heiligen, worauf die Kirche besteht, ist aber die realste, die es geben kann. „Ihrer absoluten Idee nach ist die Kirche die Gemeinschaft der durch den Glauben Geheiligten. Man ist in der Kirche nur in dem Maaße, als man dieses ist." Der Anstoß, den man am Begriff von einer unsichtbaren Kirche nimmt, wird dadurch beseitigt, daß man dieselbe nicht in einem absoluten Gegensatze zur sichtbaren stehend, sondern nur als die eine, innere Seite der christlichen Kirche auffaßt.

Die Kirche ist aber nicht schlechthin innerlich oder unsichtbar, denn die Gemeinschaft der Heiligen kann sich kraft des dem lebendigen Glauben angebornen Bekenntnißtriebes nirgends unbezeugt lassen, zudem ist es ihr vom Herrn selbst gegebener Beruf von ihm zu zeugen und die Völker zu ihm zu rufen. Soll aber die Gemeinde als solche auf die Welt wirken, so muß sie sich auch als solche darstellen und ist daher ihr Sichtbarwerden mit ihrem Beruf nothwendig verbunden. Christus verlieh deßhalb seiner Kirche die hiezu erforderlichen Mittel, nämlich das Wort und Sacrament und eine durch seine vom heiligen Geist erfüllten Apostel bestimmte Ordnung. So ist die Kirche nach Außen betrachtet nicht als eine bloß zufällig oder willkührlich entstandene Gemeinschaft oder menschliche Institution, sondern eine vom Herrn selbst gestiftete Gemeinde und Heilsanstalt, welche die nach seiner Verordnung bestimmten Gnadenmittel und eine nach seinem Willen bestehende Organisation besitzt. Obwohl nicht die äußeren Formen und Sitten, sondern vor Allem der heilige Geist es ist, welcher die Kirche zur Kirche macht, indem jene ohne diesen wirkungs- und bedeutungslos wären, so darf man sich doch aus einer falsch verstandenen Geistigkeit der Kirche nicht bloß an ihre Unsichtbarkeit halten und sich über diese äußeren Formen und über den Gebrauch der Gnadenmittel hinwegsetzen, da wir derselben zum geistlichen Leben bedürfen, so lange wir auf Erden sind, weßhalb das Wort Gottes uns ausdrücklich dazu verpflichtet. Als Spenderin der

Gnadenmittel ist die Kirche kraft des in ihr wohnenden und wirkenden Geistes Mutter der Gläubigen (mater fidelium), die Gemeinschaft der Heiligen ist Resultat ihrer Thätigkeit; so ist sie zugleich Mittel und Erzeugniß der erlösenden Thätigkeit des erhöhten Christus.

b) Die Kirche hat den Aufbau des Reiches Gottes zum Zweck und verhält sich zu diesem wie Mittel zum Zweck. Obwohl das Reich Gottes in der Kirche als der Stätte der Gnadenoffenbarungen und Gnadenbezeugungen Gottes vorhanden ist, so darf diese doch nicht mit dem Reich Gottes identificirt werden, denn jene ist die Sphäre der Gnadenwirkungen, diese dagegen die Sphäre der Gnadenerfolge; während dort der heilige Geist als Vollender wirkt, so erscheint im Reich Gottes das vollendete Werk des heiligen Geistes. Diesem Charakter der Kirche gemäß als der Sphäre der Vorbereitung und Zubereitung besteht dieselbe aus Solchen, die noch gerettet und vollendet werden müssen, aus Unwiedergebornen und Wiedergebornen, das Reich Gottes als die Sphäre der Gnadenerfolge und der Vollendung besteht aber nur aus Wiedergebornen und vollendeten Gerechten, aus Solchen, die noch im Glauben wandeln und Solchen, welche schon im Schauen sich befinden.

2. Die Eigenschaften der Kirche.

Da es nur einen Herrn und einen Geist, nur einen Erlöser, ein Evangelium, eine Taufe und ein Abendmahl giebt, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß es auch nur eine Kirche giebt.

Im Laufe der Zeit theilte sich die eine Kirche in eine Verschiedenheit von Confessionen, deren Entstehen zwar nicht immer nach Gottes Willen, wohl aber unter seiner Zulassung geschah und welche nun in der Entwicklung und Erziehung der Menschheit zum Vollkommenen ihre Bedeutung haben. Insofern die Confessionen durch die menschliche Unvollkommenheit bedingt sind, gehören sie zu dem Stückwerk, das zeitlich ist und einst aufhören wird. In dem Grade, daß sich dieselben von dem Geist der Wahrheit durchdringen und regieren lassen, in dem Grade wird das allen Confessionen gemeinsame christliche Wesen hervor-, das ihnen Eigenthümliche, nicht wesentlich christliche dagegen mehr zurücktreten, wodurch dann die verschiedenen Confessionen immer mehr zu einem einheitlichen Zeugniß und Bekenntniß ihres Herrn und Meisters gelangen.

Um einzelnen Kirchenpartheien ihre Berechtigung zu verweigern,

bezog man die Einheit nicht nur auf die Uebereinstimmnng in den Hauptlehren des christlichen Glaubens, sondern auch auf diejenige in den Ceremonien und auf die äußerliche Verbindung. Es beruht dieses offenbar auf einer Verwechslung von Uniformität mit Unität; da aber jene ohne die letztere stattfinden kann, so ist diese immerhin das Wesentliche der Einheit der christlichen Kirche. Einheit auch in der äußeren Form erzwingen zu wollen, wie es die römisch-katholische Kirche anstrebt, führt zum Despotismus und thut dem religiösen Leben Eintrag. Dagegen ist es die christliche Pflicht jeder Partikularkirche und bildet es das edle Streben der evangelischen Allianz, die Einheit des Geistes und der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe unter den verschiedenen Zweigen der christlichen Kirche zu befestigen und zu stärken.

Mit der Einheit ist auch die Allgemeinheit, die Katholicität der Kirche auf das Innigste verbunden. Nach dem ausdrücklichen Wort des Herrn soll die von ihm gestiftete Kirche als ein Sauerteig alle Völker durchdringen, zu allen Zeiten und an allen Orten bestehen und bis an das Ende der Welt ihre Grenzen erweitern. Daß die christliche Kirche die Befähigung zu ihrem universellen Beruf besitzt, das ganze menschliche Geschlecht zu umfassen, hat dieselbe seit dem Tage ihrer Gründung am Pfingstfest durch ihr fortwährendes Wachsthum bis auf den heutigen Tag erwiesen. Dieses Prädikat der Allgemeinheit kann nicht auf eine einzelne Partikularkirche, sondern nur auf die Kirche in ihrer Gesammtheit bezogen werden, denn eine dieser Partikularkirchen kann aufhören, ohne daß dadurch die Existenz der christlichen Kirche fraglich würde. Es giebt daher im eigentlichen Sinne des Wortes weder eine römisch-katholische, noch eine lutherische, reformirte, anglikanische Kirche, sondern nur Kirchen von verschiedenen Bekenntnissen. Ebrard nennt es einen ‚Frevel und eine Kreaturvergötterung‘, wenn eine einzelne Confession den Anspruch macht ‚die Kirche‘ zu sein.

Die allgemeine Kirche wird apostolisch genannt nicht im römischen Sinne des fortgesetzten Apostolats, sondern in demjenigen, daß dieselbe im Auftrage Christi von seinen Aposteln gegründet wurde. Dieser geistige Zusammenhang, welchen die einzelnen Partikularkirchen mit den Aposteln haben, ist dadurch historisch dargestellt, daß sie sich alle zu der ökomenischen Grundlage der katholischen

(allgemeinen) Kirche bekennen, welche vor aller Trennung da war, nämlich zum apostolischen, nicäischen und athanasianischen Glaubensbekenntniß.

Die reine Lehre und lautere Verkündigung des Wortes Gottes, sowie die richtige Verwaltung der beiden Sacramente sind nach dem Ausdruck der protestantischen Symbole die beiden Kriterien, woran die Wahrheit und Reinheit der verschiedenen Partikularkirchen als Heilsanstalt erkannt werden kann. In dem Grade nun, daß die Lehre einer Kirche mit den allgemein anerkannten christlichen Lehren der heiligen Schrift übereinstimmt und ihre Einrichtung dem Sinn und Geist des Wortes Gottes entspricht, ist sie ein Zweig der allgemeinen christlichen Kirche und besitzt sie das Recht als solche anerkannt zu werden. Es mag sich nun eine Gemeinde mit einem besonderen Glaubensbekenntniß constituiren und im Verhältniß zu andern die reinste Lehre und die am meisten biblisch begründete Einrichtung haben, so hat sie doch nie das Recht darauf Anspruch zu machen, daß sie deßwegen die alleinseligmachende Kirche sei, indem sie nicht im alleinigen Besitz der Wahrheit ist, und zudem dieses Prädikat nicht sowohl der Kirche, als vielmehr dem Herrn derselben und seinem Wort zukommt.

Die Einheit und Allgemeinheit der Kirche hat ihren Grund in der H e i l i g k e i t derselben, denn ohne diese könnte sie nie die eine Heimath der wahren Religion, der Religion der Erlösung der Menschheit sein. Ihren Ursprung verdankt die Kirche nicht wie die Reiche dieser Welt einer natürlichen Entwicklung der Völker, sondern dem heiligen Liebeswillen und dem göttlichen Erlösungswerk, noch verdankt sie ihr Dasein der Selbstentwicklung des Menschengeistes, sondern der wiedergebärenden, heiligenden Kraft des heiligen Geistes. Das Ziel der Kirche ist nicht nur Civilisation, sondern die Erlösung und Heiligung der Menschheit, nicht ein vollendetes Weltreich, sondern ein vollendetes Gottesreich; deßhalb ist auch das Prinzip ihrer Entwicklung nicht der Weltgeist, sondern der heilige Geist. Die Mittel, wodurch die Kirche ihr Ziel anstrebt und erreicht, sind nicht die Waffen menschlicher Macht und Weisheit, sondern diejenigen der ewigen Wahrheit des Wortes und der göttlichen Kraft des heiligen Geistes. So ist die Kirche als göttliche Institution ihrem Ursprung, Zweck und ihren Mitteln nach absolut

heilig; als die Gemeinschaft aller Getauften aber ist ihre Heiligkeit eine von dem religiösen Zustand ihrer Glieder bedingte, relativ vollkommene. Nur in dem Grad, daß eine Partikularkirche nicht nur in ihrer Lehre und Einrichtung, sondern auch im Wesen und Leben ihrer einzelnen Glieder heilig ist, kommt ihr auch das Prädikat der Heiligkeit der allgemeinen, christlichen Kirche zu. Obwohl auch hier die Sache nicht mit den Personen zu verwechseln ist und die Reinheit einer Kirche nicht absolut nach dem Maßstab der Heiligkeit des Einzelnen entschieden werden darf, so ist es doch unbedingt die hohe Berufung einer jeden Partikularkirche, welche Anspruch darauf macht, ein Zweig der christlichen Kirche zu sein, den heiligen Willen des gemeinsamen Hauptes an allen Gliedern je länger je mehr verwirklicht zu sehen, nämlich eine Gemeinde zu werden, die da herrlich sei, die nicht habe einen Flecken, oder Runzel, oder deß etwas, sondern daß sie heilig sei und unsträflich (Ephes. 5, 27). Eine Kirche, in welcher keine geistlichen Kinder mehr geboren werden, besitzt die ihr zum Fortbestand nothwendige Zeugungskraft des heiligen Geistes nicht mehr und wird sich in der Folge auch für die Pflege und Erhaltung des etwa noch vorhandenen geistlichen Lebens als unfähig erzeigen und so ihren Charakter der Heiligkeit verlieren.

Wie Christus in den Tagen seines Fleisches den Haß und die Verfolgung der Welt zu erdulden hatte, so auch die von ihm gestiftete Kirche, so daß ihre innere Herrlichkeit oft durch ihre äußere Erscheinung in Knechtsgestalt verborgen ist. Die Kirche ist aber in ihrem Verhältniß zur Welt ihres heiligen Charakters willen nicht nur zum Dulden und Tragen, sondern auch zum Kampf gegen das Böse, zu dessen Ueberwindung in der Kraft des Geistes und Wortes berufen, und erscheint so gegenüber der gottfeindseligen Welt als die streitende. In Rücksicht auf die ihr über das Böse verliehene Macht und auf ihren Sieges-Gang trägt die Kirche den unverkennbaren Charakter einer triumphirenden, doch wird sie diesen Charakter erst am Ende der Tage, nach Ueberwindung aller ihrer Feinde, wenn sie als eine geschmückte Braut zum Hochzeitsmahl des Lammes berufen werden wird, in seiner ganzen Fülle besitzen. So geht die Kirche Christi wie ihr erhöhtes Haupt durch Leiden zur Herrlichkeit, durch Kampf zum ewigen Sieg.

3. Schriftlehre vom Wesen und den Eigenschaften

der Kirche Etymologisch betrachtet hat das Wort Kirche (ἐκκλησία) eine ganz allgemeine und eine besondere Bedeutung. Bei den alten Griechen hieß nämlich eine jede auf höheren Befehl zusammengerufene Versammlung von Bürgern ἐκκλησία d. h. Volks-, Gemeinde-Versammlung (Apg. 19, 32. 39). Im alten Testament bedeutet das betreffende Wort קָהָל ebenfalls Versammlung (2 Chr. 20, 14; Ps. 26, 5; 149, 1), Menge Volks (1 Mos. 35, 11), im besonderen und vorzüglichen Sinne hieß das Volk Israel so als eine Volksgemeinde, die durch Beschneidung und Passah dem Herrn geheiligt ist (2 Mos. 12, 6; 3 Mos. 16, 33; 4 Mos. 14, 5; Ps. 26, 12). Die griechischen Juden brauchten dann das Wort ἐκκλησία theils von ihren gottesdienstlichen Versammlungen, theils von der ganzen Gesellschaft, welche sich zu einerlei Gottesdienst versammelt hatte; die Septuaginta übersetzte daher das hebräische קָהָל durch das griechische Wort ἐκκλησία, was im neuen Testament im besonderen Sinn die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Bekenner Christi, sowie die durch Taufe und Abendmahl miteinander zu einer Gemeinde verbundenen Christen, Gemeinde Gottes bedeutet (1 Cor. 11, 18; 14, 19. 28; 1 Cor. 12, 28; 1 Cor 1, 2). Auf das neutestamentliche Bundesvolk angewandt bedeutet das Wort die ganze Gemeinde aller an Christo Gläubigen (Matth. 16, 18; Apg. 20, 28; 1 Cor. 10, 32; Gal. 1, 13; Eph. 1, 22), die Christen eines Landes oder einer Provinz (Apg. 9, 31; 2 Cor. 1, 1; Gal. 1, 2; Col. 4, 16; 1 Petr. 5, 13), die christliche Gemeinde in einzelnen Städten (Apg. 8, 1; 1 Cor. 1, 2; 1 Thess. 1, 1; Offb. 1, 4). Durch den Ausdruck Kirche Gottes oder Kirche Christi ist somit die ganze Menge derer bezeichnet, welche an Jesum, als an den Christ glauben und durch ihn Gott geweihet sind (1 Cor. 15, 9; 1 Tim. 3, 15).[1]

Wie das Christenthum zum Judenthum, so verhält sich auch die Kirche des neuen Bundes zu derjenigen des alten, nämlich wie die Erfüllung zur Verheißung, weßhalb wir den Zustand der christlichen Kirche schon in den Propheten geschildert finden (Jes. 35; 60; 61; 62; 66; Joel 3, 1. 2. 5; — Ps. 87; 110, 3). Das

[1] Die Abstammung des deutschen Wortes ist nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen. Die Einen leiten es von κυριακὸν δῶμα oder κυριακὴ οἰκία = Herrenhaus ab, Andere vom altdeutschen kiesen, kieren d. h. wählen.

Verhältniß, in welchem die Kirche zu Christo, und in welchem die Glieder zu einander stehen, wird durch den bildlichen Ausdruck ‚Leib Christi' dargestellt. Christus ist durch die Thätigkeit des heiligen Geistes die belebende Seele der Kirche und das Haupt seiner Gemeinde (Eph. 1, 22. 23; 4, 15; Col. 1, 18; 2, 19; Röm. 12, 5). Wie der Leib auf's Innigste mit dem Haupt verbunden ist, so sind es auch die lebendigen, wahren Glieder dieses Leibes untereinander. Dieses Verhältniß der Abhängigkeit der Kirche von Christo, sowie dasjenige der Zugehörigkeit zu ihm und ihrer Glieder zu einander wird ferner durch das Bild von der ‚Heerde Christi' ausgesprochen (1 Petr. 5, 2; Luc. 12, 32; Apg. 20, 28). Sie wird ‚Braut Christi', ‚Braut, Weib des Lammes' genannt, um dadurch die lebendige Gemeinschaft und innigste Vereinigung, welche zwischen Christo und seiner Kirche durch die heiligende, vollendende Wirksamkeit des heiligen Geistes stattfindet, darzustellen (Eph. 5, 25—27; Offb. 19, 7; 21, 2; 22, 17). Sie heißt ‚Haus, Tempel Gottes oder Christi', weil sie auf Christum als auf den lebendigen Eckstein erbaut ist (Eph. 2, 20—22) und Christus in ihr als im wahren Tempel durch den heiligen Geist wohnt (1 Cor. 3, 9. 16; 2 Cor. 6, 16; 1 Tim. 3, 15; Ebr. 3, 6; 1 Petr. 2, 5). So wird die Kirche Christi im neuen Testament nach ihrem inneren und äußeren Wesen als eine lebendige, heilige Gemeinschaft und als ein einheitlicher Organismus dargestellt; wobei die neutestamentlichen Schriftsteller von dem Standpunkt ausgehen, daß dieselbe als Gemeinschaft aus persönlicher Ueberzeugung der christlichen Wahrheit und aus der im Glauben an Christo freiwillig übernommenen Verpflichtung gegen sein Wort hervorgegangen ist.

In der biblischen Charakterisirung des Wesens der Kirche ist zugleich diejenige ihrer Eigenschaften enthalten, denn der Leib, die Braut, die Heerde Christi, das Haus und der Tempel Gottes schließen den Begriff der Einheit, Heiligkeit und Allgemeinheit nothwendig in sich (Eph 4, 4—6; 5, 23. 25. 26. 27).

Daß die Kirche als Heilsanstalt sich zum Reiche Gottes zwar wie Mittel zum Zweck verhält, daß das Reich Gottes durch die Thätigkeit der Kirche immer mehr zur Erscheinung kommen soll, nicht aber mit derselben identisch ist, lehren uns die zahlreichen Belehrungen der Schrift über das Wesen des Reiches Gottes. Auch

ist der von Christo gestifteten Kirche als Heilsanstalt nur eine bis an das Ende der Welt bestehende Dauer verheißen (Matth. 16, 18; 28, 20; 1 Cor. 15, 25), während das Reich Gottes einen diesen Zeitlauf überlebenden, ewigen Bestand hat (Dan. 3, 33; Ps. 145, 13; Matth. 6, 13).

Aus der Lehrthätigkeit Jesu und seiner Apostel erscheint als Hauptzweck der Kirche, die Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen und die Gläubigen in dem Maaße zu vereinigen, daß die Welt daraus erkenne, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt habe zu retten und selig zu machen das Verlorne (Marc. 1, 15; Matth. 5, 1—9; 22, 1—14; 23, 37; Joh. 10, 16; 17, 21. 22. 23; Apg. 3, 19—26; 16, 31. 32; 26, 22—30; Röm. 10, 1; 1 Cor. 9, 19—22).

4. Geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Kirche. In der ersten Zeit wurde die Lehre von der Kirche vom Standpunkt ihrer geschichtlichen Wirklichkeit entwickelt, doch wurde in dieser sichtbaren Kirche die Wirksamkeit des heiligen Geistes geglaubt und gelehrt; in diesem Sinne erhob man die Lehre von der Kirche zum Glaubensartikel und findet er sich schon im apostolischen Glaubensbekenntniß. Ihres Zusammenhanges wegen mit den Aposteln wurde ihr das Prädikat der Apostolicität beigelegt, was besonders im Abendland den Häretikern gegenüber betont wurde, so von Tertullian, Irenäus. Augustin hob deren Autorität hervor, um gegenüber den schwankenden Lehrmeinungen einen festen Haltpunkt zu gewinnen. Nach und nach bildete sich dann die Meinung, daß durch die bischöfliche Succession die unverfälschte apostolische Lehre auf den vorgeblichen Nachfolger Petri, den römischen Bischof gekommen sei. Die Idee der Einheit wurde äußerlich gefaßt und in den einheitlichen Organismus der bischöflichen Verfassung gelegt. Im Kampfe mit den Donatisten wurde diese Idee von Augustin noch weiter ausgebildet, die im heiligen Geist begründete Einheit stelle sich im einheitlichen äußeren Organismus dar, und so entstand später die römische Lehre von einer alleinseligmachenden Kirche. Da das Prädikat der Heiligkeit mit der sittlichen Beschaffenheit der Glieder nicht immer übereinstimmt, so unterscheidet Augustin im Streit mit den Donatisten zwischen eigentlichen und uneigentlichen

Gliedern und nennt die Heiligkeit der Kirche eine werdende Die Lehre von der Kirche gelangte zu ihrer vollendeten Veräußerlichung in der römischen Kirche, indem sie die unfehlbare und alleinseligmachende zu sein vorgiebt. Die Reformatoren protestiren gegen diese Verwechslung der Hierarchie mit der Kirche und stellen dafür einen christlich-idealen Begriff derselben auf. Luther faßt die Kirche in seinen Definitionen mehr von ihrem idealen, Melanchthon mehr von ihrem empirischen Standpunkt; die späteren Dogmatiker heben mehr im Anschluß an Luther ihre Unsichtbarkeit hervor. Nach Zwingli und Calvin umfaßt die sichtbare Kirche, wie bei Luther, alle Getauften, und die unsichtbare ist identisch mit dem Reich Gottes. Nach protestantischem Grundsatz ist nicht die Verfassung, sondern Christus der Einheitspunkt der Kirche. — Philosophisch-ideal wurde der Begriff der Kirche von Kant und nach ihm von Stäudlin, Ammon u. A. entwickelt. An die Stelle der Kirche wird die natürliche Religion und die sittliche Gemeinschaft gesetzt, welcher das Sittengesetz statt der symbolischen Bücher dient. Die Idee der Erlösung und diejenige der historischen Offenbarung in Wort und That kommt aber hier nicht zur Geltung und so geht dieser kantischen Auffassung dasjenige verloren, worauf die Kirche beruht und allein bestehen kann. Der Rationalismus läßt die Kirche nur als moralische Bildungsanstalt stehen. Schleiermacher giebt der Kirche wieder die richtige Beziehung zur Erlösung, wenn er sie als die Zusammenfassung dessen bezeichnet, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird. Hegel und Rothe setzen die Kirche in ein solches Dienstverhältniß zum Staat, daß sie nach letzterem endlich in dem sittlich vollendeten Staat aufgeht. Die Verwechslung des Staates mit dem Reich Gottes ist aber eine durchaus unzuläßige, denn nach dem Wort des Herrn sind beides zwei verschiedene Reiche, jenes hat nur zeitliche, dieses aber ewige Bedeutung.

Der Methodismus betont mit der evangelischen, gläubigen Richtung neben der sichtbaren Seite der Kirche als einer Heilsanstalt, die unsichtbare Seite, die Gemeinschaft der Heiligen, welche auf einer wahren, lebendigen Gottesgemeinschaft beruht.

§ 89. Die Gnadenmittel.

Soll die Kirche als Organ Christi und des heiligen Geistes ihren vom Herrn gegebenen Beruf in der Welt erfüllen, so muß sie hiezu durch zweckentsprechende Mittel befähigt sein. Wie der Schöpfer durch sein allmächtiges Wort die Welt in's Dasein rief; wie die verlorne Sünderwelt durch die Menschwerdung Christi und dessen Erlösungswerk gerettet wird: so will der Herr auch das von Christo erworbene Heil vermittelst des Wortes und sichtbarer Elemente dem Menschen darbieten und dasselbe durch die die Gnadenmittel begleitende Kraft des heiligen Geistes dem Glauben mittheilen.

Seinem äußeren Wesen nach ist daher dasjenige ein Gnadenmittel, durch welches die christliche Kirche im Namen Gottes das von ihm verheißene Heil den Menschen verkündiget und anbietet; seinem inneren Wesen nach ist es dasjenige, was uns nach Christi Wort und durch die Wirkung des heiligen Geistes durch gläubigen Gebrauch die Gnade vermittelt. „Unter Gnadenmittel verstehe ich ein äußeres Zeichen, Wort oder eine That, von Gott verordnet und zu dem Zweck eingesetzt, ein gewöhnliches Mittel zu sein, dem Menschen die vorlaufende, rechtfertigende oder heiligende Gnade mitzutheilen." „Wir geben zu . . . daß wenn diese Mittel von ihrem Zweck getrennt werden, sie ihren Werth verlieren, daß wenn sie nicht thatsächlich zur Erkenntniß und Liebe Gottes führen, sie in Gottes Augen nicht angenehm sind; . . . und wenn sie mit der Religion selbst verwechselt werden, zu der sie nur als Mittel führen können, dann giebt es nicht leicht Worte die Art zu bezeichnen von dieser verkehrten Anwendung der Gnadenmittel, wodurch das Christenthum von dem Herzen fern gehalten wird, statt dasselbe hineinzubringen." (Wesley's Serm. vol. I.)

Das Wort Gottes oder Evangelium und das heilige Sakrament sind die Hauptgnadenmittel, da in ihnen Wesen und Zweck desselben vereinigt ist und sie von Christo ausdrücklich als solche bezeichnet sind (Matth. 28, 19). Die christliche Gemeinschaft und das Gebet sind Gnadenmittel im weiteren Sinn, weil sie schon theilweise Resultate der Thätigkeit der Kirche sind und wesentlich den Zweck des Gnadenmittels enthalten. Wie diese Elemente nur durch die sie begleitende Kraft des heiligen Geistes zu eigentlichen, wirksamen Gnadenmitteln werden, so wird die in denselben dargebotene

verheißene Gnade nur Demjenigen zu Theil, welcher sie im lebendigen Glauben anwendet.

Obwohl Gott vermöge seiner Allmacht auf unmittelbare Weise zu wirken vermag und Solches noch immer thut, wo es dem Zwecke seiner Weisheit und Liebe entspricht, so war es doch von Anfang an die Art und Weise Gottes dem Menschen gegenüber, welchen er als ein geist=leibliches Wesen erschuf, auf mittelbare Weise zu wirken. So sollte ihm durch den Baum der Erkenntniß von Gut und Bös, als durch ein sichtbares Gnadenmittel, der Segen des Gehorsams vermittelt werden. Wie Christus ohne äußere Mittel, selbst ohne das Wort, dieses geistige Mittel, alle Kranken zu heilen und die Hungrigen zu speisen vermocht hätte, aber trotzdem durch Wort und sichtbare Mittel seine Wunder verrichtete: so ist es noch heute seine Weise, das Heil dem Menschen durch solche Mittel zukommen zu lassen, wie sie dem gefallenen Zustand und Bedürfniß des Menschen am besten entsprechen. Wenn sich daher der Mysticismus in falsch verstandener Geistigkeit über das sinnlich Wahrnehmbare der Gnadenmittel hinwegsetzt als über Mittel, die nur für den Schwachgläubigen um seiner Sinnlichkeit willen nöthig seien: so geschieht dieses aus einer totalen Verkennung der allgemeinen Wirkungsweise Gottes, aus falscher Beurtheilung des menschlichen Wesens und des Gnadenmittels überhaupt. Während wir noch im Glauben und nicht im Schauen wandeln, können wir keines der Gnadenmittel entbehren, welches Christus selbst seiner Kirche und durch dieselbe uns anvertraut hat. Eine Geringschätzung oder Verachtung der allgemein anerkannten Gnadenmittel wird daher nachtheilige Folgen für das geistliche Wohl des Menschen nach sich ziehen.

Erblickt man in den Gnadenmitteln solche Elemente, welche an und für sich schon um ihres Gebrauches willen jedesmal einen heilsmittlerischen Einfluß ausüben: so ist dieses ein anderer, gefährlicher Irrthum, weil dadurch das Mittel mit dem Zweck, das Gnadenmittel mit der Gnade selbst verwechselt wird. Das sichtbare Element ist nur die Form, der Kanal durch welchen das geistliche Gut, die Gnade uns zuströmt und muß die Anwendung der Form vom Geiste Gottes gewirkt und getragen sein, wosonst sie als bloße Form kein Vermittlungsorgan für die geistlichen Lebensgüter würde. So wenig von dem Begriff des Gnadenmittels die Gnadenwirkung getrennt

werden darf, wenn man dieselben nicht zu bloßen Ceremonien herabsetzen will, so wenig darf ihnen eine absolute Wirkung zugeschrieben werden, wenn der eigentliche Begriff des Gnadenmittels nicht alterirt werden und nicht an dessen Stelle ein absolutes Allmachtsmittel gesetzt werden soll. Wie der heilige Geist die das Gnadenmittel belebende Segenskraft, so ist der persönliche Glaube, welcher dasselbe anwendet, das zur Erlangung des verheißenen Segens unbedingt nothwendige Erforderniß. Nicht nur den unmittelbaren Wirkungen des heiligen Geistes, sondern auch den Gnadenmitteln gegenüber kommt es auf das persönliche Verhalten des Menschen an, so daß nur da eine objective Heilsmittheilung vermittelst des Gnadenmittels stattfinden kann, wo jene receptive Gesinnung des Glaubens vorhanden ist. Es ist diese Wahrheit namentlich bei der Lehre von den Sacramenten von der höchsten Bedeutung und kann eine Verkennung derselben nicht ohne die nachtheiligsten Folgen für das christliche Leben bleiben.

Im weitesten Sinne des Wortes kann wohl Alles, was uns zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß Jesu Christi förderlich ist, so z. B. Wachsamkeit, Selbstprüfung, Selbstverleugnung ein Gnadenmittel genannt werden; doch handelt es sich hier im besonderen Sinne um diejenigen Mittel, durch welche uns das Heil in Christo von Seiten der Kirche angeboten wird.

Nach dem Auftrag, welchen Christus den Aposteln gab, sind demnach das Wort und Sacrament die äußeren Mittel durch welche die Kirche ihren Beruf in der Welt ausüben soll, sodann ist es die Gemeinde selbst, welche mit ihrer Ordnung und Zucht dem Einzelnen wieder zum Gnadenmittel wird.

§ 90. Das Wort Gottes.

Die heilige Schrift, die einzig normirende Erkenntnißquelle für die christliche Glaubenslehre, ist das erste und fundamentale unter den Gnadenmitteln, durch welches die Kirche nach Christi Verordnung das von ihm vollendete und bereitete Heil der Welt anzubieten hat. Durch die demselben inwohnende Gotteskraft der ewigen Wahrheit und durch die das Wort auslegende und verklärende Kraft des heiligen Geistes wirkt dasselbe wahre Buße und seligmachenden

Glauben bei Allen, die es auf die richtige Weise gebrauchen und annehmen.

1. Der Begriff des Wortes Gottes. Wenn Christus seinen Aposteln befahl, das ‚Evangelium‘ zu verkündigen, und Paulus sagt, daß die Predigt aus dem Wort Gottes komme, so bedeutet Wort Gottes und Evangelium insofern dasselbe, daß das Evangelium das Wort Gottes ist. Da aber das Zeugniß von der Person und vom Werk Christi das centrale und durchgehende Grundzeugniß der heiligen Schrift ist, so bezieht sich der Begriff des Wortes Gottes nicht nur auf das neue, sondern auch auf das alte Testament. Es tritt uns das Wort Gottes zunächst im geschriebenen Wort, den heiligen Urkunden der positiven Offenbarung entgegen. In dieser Gestalt ist und bleibt dasselbe die lautere Quelle der in Christo geoffenbarten, absoluten Gnade und Wahrheit, aus welcher die Heilsuchenden aller Zeiten zu schöpfen haben. Der heilige Geist, welcher allen Heilsverlangenden verheißen ist, erklärt und verklärt als der rechte Exeget das Wort auch da, wo es ohne menschliches Hinzuthun gelesen wird; weßhalb auch die Verbreitung des geschriebenen Wortes eine besondere Pflicht der Kirche ist.

Wenn Manche zwischen der heiligen Schrift und Wort Gottes in dem Sinne unterscheiden, als ob in der Schrift für uns vieles Entbehrliche wäre, so beruht diese Unterscheidung auf der Leugnung, daß Alles in der Schrift auf Antrieb des heiligen Geistes geschrieben wurde und auf der Verkennung des engen Zusammenhangs, welcher in der ganzen Schrift besteht, so daß kein Theil herausgenommen werden kann, ohne das Ganze zu stören. Wird unter dem Wort Gottes namentlich die Lehre desselben verstanden, so hat diese Auffassung insofern ihre Berechtigung, als Manches in der Schrift im Verhältniß zur christlichen Heilslehre eine secundäre Stellung hat und nur zur Erklärung derselben dient. Der vom heiligen Geist erleuchtete Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse wird aus dem reichen Schatz des Wortes Gottes stets dasjenige den ihm anvertrauten Seelen zu bieten wissen, was ihnen nach dem Stand ihrer Gnade dienlich und heilsam ist.

Vor Allem war es die mündliche Verkündigung der Heilsthatsachen, welche Christus seinen Aposteln befahl und ihnen dazu seinen Geist verhieß (Matth. 28, 20; 20, 14; Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 12).

Wie die christliche Predigt die erste Thätigkeit der neugegründeten Kirche war, so bleibt sie ein für alle Zeiten gültiges, fortgehendes Zeugniß von Christo zur Erweckung und Stärkung des Glaubens, zur Ausbreitung und zum inneren Ausbau der Kirche, weßhalb der Herr schon im alten Bunde Wächter verheißen, die Tag und Nacht nimmer schweigen sollen (Jes. 62, 6. 7), und Paulus den Timotheum ermahnt das Wort zu reden, es sei zur Zeit oder zur Unzeit (2 Tim. 4, 2). Das Wesen der christlichen Predigt besteht in dem Zeugniß von Christo, d. h. von seiner Person, von seiner Lehre und von seinem Werke; zur lautern, reinen Verkündigung des Evangeliums gehört daher eine das ganze Heilswerk umfassende, auf das ganze Wort Gottes gegründete Heilsverkündigung, oder, wie Wesley sich ausdrückt, eine mehr oder weniger den ganzen Heilsplan in sich schließende Predigt (Kirchenordn., II. Theil, Kap. II. §§ 130. 131). Christus der Gekreuzigte und Auferstandene muß Hauptinhalt der Predigt sein, wenn sie eine apostolische (1 Cor. 1, 23. 24), im wahren Sinne des Wortes eine christliche sein soll.

2. Die Segenskraft, welche im Worte Gottes liegt, beruht auf dessen Inhalt ewiger Gotteswahrheit, diese aber ist das vom Vater besiegelte Zeugniß des Sohnes Gottes, sowie auf dem ihm inwohnenden Geist Gottes. Das Evangelium ist daher nicht nur ein Zeugniß für Christum, sondern wird durch den dasselbe begleitenden heiligen Geist zu einem Zeugniß Christi selbst. Da das Wort Gottes aus dem Geiste Gottes hervorgegangen, so lehrt derselbe auch Nichts, was nicht mit dem ganzen Wort übereinstimmt, weßhalb alle vorgeblichen Offenbarungen außer und neben dem Worte Gottes als gefährliche Irrthümer zu fliehen sind. Die vom Evangelium ausgehende Gotteskraft offenbart sich als eine erleuchtende, erneuernde und seligmachende (Röm. 1, 16). Luther nennt das Wort Gottes seiner Kraft wegen ‚ein großmächtiges Ding, das Alles kann und vermag, alle Dinge ausrichtet und Christum mit sich bringt, daß wer das Wort Gottes fasset, Christum fasset und hält, daß es der heilige Geist selber führe‘. Das Wort des Herrn, welches das ganze Sündenverderben aufdeckt, vor demselben warnt, zur Umkehr ermahnt und zur persönlichen Theilnahme an dem Heil in Christo einladet, wirkt wahre Buße und seligmachenden Glauben, lebendige Heilserkenntniß, tiefes Heilsverlangen und vermittelt

persönliche Heilserfahrung. Der Prophet Jesaias klagt deßhalb über den Unglauben Israels, weil der rettende Arm des Herrn nur dem Glauben an's Wort geoffenbaret wird (Jes. 53, 1), und der Apostel leitet den Glauben von der Predigt und die Predigt vom Wort Gottes ab (Röm. 10, 17; 1 Cor. 1, 21; Ebr. 4, 2). Nicht nur der Anfang, sondern auch der Fortgang und die Vollendung des neuen Lebens steht zur Kraft des Wortes Gottes, wie das irdische Leben zur irdischen Speise in einem Abhängigkeitsverhältniß (Matth. 4, 4). So ergießt sich durch das lebendige Zeugniß des Wortes Gottes als wie durch einen Canal der klarste und kräftigste Strom der Geisteswirkungen, und ist dieses von Gott selbst verordnete Gebundensein des neuen Lebens an sein Wort gegenüber aller subjectiven Willkühr und allen spiritualistischen Verirrungen festzuhalten.

Die unmittelbaren Wirkungen der vorlaufenden Gnade leiten vorbereitend zum Wort Gottes, indem sie Empfänglichkeit und Fähigkeit für das richtige Verständniß des Unterrichtes des Wortes erzeugen. Obwohl kein Leser und Hörer des Wortes Gottes sich völlig seiner richterlichen Macht entziehen kann, weil es wie ein Hammer ist, der Felsen zerschmeißt und wie ein zweischneidig Schwert die Seele durchdringend ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens ist, obwohl nach dieser Richtung hin das in der Kraft des Glaubens und mit der Salbung des Geistes verkündigte Wort nie völlig leer zurückkommt: so kann das Evangelium doch nur da vollends ausrichten, wozu es gesandt ist, d. h. seine seligmachende Gotteskraft offenbaren, wo der heilige Geist beim Menschen kein beharrliches Widerstreben findet, so daß er das Herz für das Wort aufthun konnte und für die Wahrheit also gewinnt, daß dann eine völlige Zustimmung unsers Willens, eine gläubige An- und Aufnahme des Wortes stattfindet. Nicht an der Kraft des Evangeliums, sondern im Unglauben derer, welchen es ein Aergerniß oder eine Thorheit ist, liegt die Schuld, wenn sie trotz des Evangeliums verloren gehen; denn denen, welche das Wort Gottes vernachlässigen, verachten und zuletzt verwerfen, wird es zu einem Geruch des Todes zum Tode.

3. Der Gebrauch und die Verwaltung des Wortes Gottes. Schon im alten Bunde waren nicht nur die Priester

verpflichtet, das Volk Israel im Gesetz zu unterrichten, sondern auch die Eltern hatten diese Pflicht gegen ihre Kinder zu erfüllen. Im neuen Bunde fordert Christus selbst das Volk auf in der Schrift zu suchen (Joh. 5, 39), von den Beroensern heißt es, daß sie täglich in der Schrift forschten (Apg. 17, 11) und von Timotheo, daß er von Kindheit auf die heilige Schrift wisse (2 Tim. 3, 15; 1 Tim. 4, 6). Auf Grund dieser deutlichen Schriftstellen, sowie der Verheißung der Gabe des heiligen Geistes für Alle, welche darum bitten, und weil die Schrift alle zur Seligkeit nothwendigen Dinge enthält (Glaubensart. V.), lehrt die protestantische Kirche mit Nachdruck, daß das Lesen und Forschen in der Schrift Keinem vorenthalten, sondern vielmehr Jedem auf's ernstlichste anempfohlen werden soll. Von dem gewissenhaften, persönlichen Gebrauch der heiligen Schrift hängt nicht nur das christliche Leben des Einzelnen, sondern auch dasjenige der Familie, der Kirche und eines ganzen Volkes ab.

Kann das persönliche Christenthum ohne Jenes nie zu einer gesunden Entwicklung kommen, so bedarf es nicht minder des besonderen Unterrichtes im Wort Gottes. Wie die christliche Kirche den alttestamentlichen Kanon in seinem ursprünglichen, jetzigen Umfang als die heiligen Urkunden des alten Bundes angenommen, so wurde der neutestamentliche Kanon in seinem jetzigen Umfang unter der besonderen Aufsicht der Kirche durch allgemein gültig gewordene Concilienbeschlüsse festgestellt. Die Kirche hat daher von Alters her darüber gewacht, daß der biblische Kanon nicht durch Menschensatzungen verkürzt, sondern in seiner apostolischen, historisch bewiesenen Unversehrtheit erhalten werde. Da die christliche Predigt nicht eine bloß zufällige Einrichtung einer einzelnen Gemeinde ist, welche zu irgend einer Zeit nach dem jeweiligen Urtheil und Gutdünken etwa wieder aufgehoben werden könnte, sondern sich auf den ausdrücklichen Befehl Christi gründet: so betraute er damit zugleich seine Apostel und mit ihnen die von ihm berufenen Diener mit der Leitung des öffentlichen, christlichen Unterrichtes. Obwohl die Predigt des Wortes Gottes einen bleibenden Bestandtheil des christlichen Unterrichtes ausmacht, so muß sich doch die Unterweisung in demselben auf die ganze seelsorgerische Thätigkeit ausdehnen.

Neben dem besondern an seine Apostel gerichteten Befehl des

Herrn, das Evangelium zu predigen, findet sich die apostolische Ermahnung an die Christen im Allgemeinen, das Wort Christi reichlich unter ihnen wohnen zu lassen durch gegenseitiges Ermahnen und Erbauen aus dem Worte Gottes und zwar als die zum königlichen Priesterthum Berufenen, welchen nach Maaßgabe der neutestamentlichen Gnadendispensation die Salbung des heiligen Geistes verheißen ist (Col. 3, 16; Ephes. 5, 19; 1 Petr. 2, 9; 1 Joh. 2, 27). Zur vollen Thätigkeit und zum inneren Ausbau der Kirche gehört deßhalb nicht nur jene specielle, durch amtlich verordnete Diener versehene Verwaltung des Wortes Gottes, sondern auch ein freieres, auf obige Ermahnungen gegründetes, außergewöhnliches Zeugniß vom Wort des Herrn.[1] Damit jedoch nicht Unberufene zum Schaden der Gemeinde und zum Nachtheil des Evangeliums diese Freiheit mißbrauchen und sich in willkührlicher, unbiblischer Rede ergehen, ist es allerdings im Interesse der Ordnung und der Bedürfnisse der Gemeinde erforderlich, daß hier von der Kirche in Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes gewisse Schranken und Bestimmungen festgesetzt werden, nach welchen außer den verordneten Dienern auch Andere je nach ihren Gaben und ihrem Gnadenstand, und je nach dem Bedürfniß der Gemeinde in kleineren oder größeren Kreisen lehren, ermahnen oder das Wort Gottes predigen. Plitt sagt mit Recht, daß es ein Zeichen geringeren Lebens in der Kirche sei, wenn es so sehr an Glaubenserkenntniß und Glaubenszeugniß in ihrer Mitte fehle, daß nur die verordneten Diener das Wort Gottes reden und die andern Alle bloß hören.

§ 91. Die Sacramente.

Die Lehre von den Sacramenten ist eine jener Unterscheidungslehren der verschiedenen Confessionen. Das specifisch christliche Interesse aber liegt in ihrem Wesen und Zweck als von Christo besonders verordneter

[1] Eine Hinweisung auf diese Anwendung von dem Wort Gottes findet sich unter Anderm in dem 2. schweizer. Glaubensbekenntniß, Art. 22, wo es heißt: ‚Obgleich es Allen frei steht, die heilige Schrift für sich zu Hause zu lesen und sich gegenseitig durch Unterricht in der wahren Religion zu erbauen . . .‘, und in den schmalkaldischen Artikeln (III. Thl. Art. IV.) wird das wechselseitige Gespräch und die Tröstung der Brüder als eine segensreiche Anwendung des Evangelii genannt.

Gnadenmittel begründet. Zu einem vollen Verständniß derselben gelangt man allerdings erst durch die Betrachtung derjenigen Handlungen, welche durch diesen gemeinschaftlichen Namen bezeichnet werden; zur besseren Uebersicht und zur richtigeren Beurtheilung des einzelnen Sacramentes lassen wir jedoch die Behandlung der ihnen gemeinschaftlichen Momente vorausgehen.

1. Das Wesen des Sacraments. Mit dem Ausdruck ‚Sacrament‘ werden nach den protestantischen Symbolen solche heiligen Handlungen bezeichnet, welche von Christo selbst bei der Stiftung des neuen Bundes als gewisse Zeichen und sichtbare Unterpfänder der von Gott verheißenen Gnade eingesetzt sind. Diesem ihrem Charakter gemäß giebt es nur zwei Sakramente, nämlich: die heilige Taufe und das heilige Abendmahl.[1]

Die griechischen Kirchenväter bedienten sich des Wortes *μυστήριον*, um damit ein Geheimniß überhaupt, oder den verborgenen, geistigen Sinn eines äußerlichen Symbols zu bezeichnen. Die Vulgata übersetzte das griechische Wort durch Sacramentum und und wurde dasselbe dann auch auf die neutestamentlichen Bundeszeichen angewandt. Die Bedeutung des lateinischen Wortes ist jedoch vieldeutig und daher der Gebrauch des Wortes schwankend; es kann dadurch jede heilige Handlung oder nur das Object, oder das Mittel der Weihe bezeichnet werden; so wurde der Eid der Treue der römischen Soldaten ein Sacrament genannt. In diesem weiteren Sinne einer heiligen Handlung wird es von der römisch- und griechisch-katholischen Kirche angewandt, während die protestantische Kirche den Begriff dadurch näher begrenzt, daß sie denjenigen des Bundeszeichens damit verknüpft.

Wie es unter den Menschen üblich ist einen Bund durch sichtbare Zeichen zu bestätigen, so ließ sich der gnädige Gott herab nicht nur in einen Bund mit den Menschen zu treten, sondern auch gewisse Zeichen als Siegel und Unterpfänder für die Wahrheit desselben einzusetzen, so das Zeichen des Regenbogens bei dem Bunde mit Noah, der Beschneidung bei der Bundesschließung mit Abraham und das Passahmahl neben dem Gesetzesbunde. An die Stelle dieser alttestamentlichen Bundeszeichen treten diejenigen des

---

[1] Siehe Glaubensart. XVI, XVII, XVIII.

neutestamentlichen Gnadenbundes, welcher durch Christum aufgerichtet wurde, nämlich die heilige Taufe und das heilige Abendmahl. Während jene nur einen partikularen und zeitweiligen Charakter hatten, so haben diese einen universellen Charakter und eine bleibende Gültigkeit. Diejenigen, welche diese sichtbaren Zeichen annehmen und empfangen, bekennen sich dadurch wenigstens äußerlich zur christlichen Kirche und zu den Verpflichtungen, welche ihnen der neutestamentliche Gnadenbund auferlegt. Als Bundeszeichen und sichtbare Handlungen bilden sie die äußere Grenze der christlichen Kirche, das äußere Zeichen, wodurch sich Christen von Nichtchristen unterscheiden.

Sind die Sacramente als kirchliche Handlungen zunächst als Bekenntnißhandlungen zu betrachten, so darf man dagegen nicht nach socianistischer Auffassung hierin ihre ganze und einzige Bedeutung sehen, wenn man sie nicht ihres sacramentlichen Charakters berauben und sie zu bloßen religiösen Ceremonien herabsetzen will. Wodurch sie sich alsdann von den übrigen religiösen Gebräuchen und Gnadenmitteln unterscheiden würden, wäre höchstens ihr symbolischer Charakter und daß sie zur Erinnerung vergangener Thatsachen dienten, und ihr einziger Nutzen würde sein, religiöse Gefühle zu erwecken, zu beleben und zu vermehren. Da aber die Sacramente nicht nur Zeichen, sondern auch Siegel und sichtbare Unterpfänder für die verheißene Gnade sind, so ist auch mit dem gläubigen Gebrauch derselben ein besonderer Segen verknüpft (Apg. 2, 38; Joh. 6, 53—56; Matth. 26, 28).

Nicht im Element als solchem, sondern in Gott liegt die segenbringende Wirkung des Sacramentes, denn dieses ist nicht, wie die römisch-katholische Kirche lehrt, identisch mit der Gnade selbst, sondern nur deren sichtbares Zeichen, noch wirkt das Sacrament nach einer absoluten Naturnothwendigkeit, sondern nur um der von Gott selbst gesetzten Ordnung willen.

Im Gegensatz zum einseitigen Subjectivismus der socianistischen Abendmahlslehre behauptet die römisch-katholische Kirche, daß die im Sacrament selbst enthaltene Gnade jedem Communikanten, welcher nicht eine Todsünde begangen habe, ohne Unterschied faktisch mitgetheilt werde, denn zur Wirkung sei nur die Weihe des Priesters nöthig. Findet dort eine Verflachung des Abendmahlsbegriffes

statt, so wird derselbe hier durch einseitige Objectivität auf eine geistlos realistische Weise übertrieben. Wie zu einem Bunde zwei Partheien und zu einer wirklichen Bundesschließung eine bestimmte Gesinnung beider Partheien gehört, so behaupten die Reformatoren mit Recht, daß auch hier bei den Sacramenten zum würdigen und wirksamen Empfang derselben der persönliche Glaube und eine demselben entsprechende Gesinnung nothwendig sei. Mit der Nothwendigkeit des persönlichen Glaubens ist diejenige der inneren Wirksamkeit des heiligen Geistes von selbst enthalten, weil das Erstere ohne die letztere nicht stattfindet. So ist das Sacrament durch die Wirkung des heiligen Geistes und des lebendigen Glaubens nicht nur sichtbares, sondern auch wirksames Zeichen zur Erlangung der verheißenen Gnade.

In der Vorstellung über die Art und Weise wie die unsichtbare Gnade durch das sichtbare Element vermittelt werde, gehen auch die Meinungen der Protestanten auseinander, indem die lutherische Lehre dabei mehr von der realistischen, die reformirte dagegen mehr von der idealistischen Richtung beeinflußt ist, wie wir bei der Abhandlung der Sacramente im Besonderen sehen werden. Nach lutherischer Auffassung wird die Gnade *durch*, nach reformirter *mit* dem Sacrament mitgetheilt.

Da die Sacramente vom Herrn selbst eingesetzte Gnaden- und Bundeszeichen und vom Wort Gottes ausdrücklich befohlen sind, so ist ein jedes Glied der Kirche, selbst der in der Gnade Gefördertste und Heiligste, zum treuen Gebrauch und zur gewissenhaften Anwendung der Sacramente verpflichtet und dafür dem Herrn und der Kirche Rechenschaft schuldig.

Findet in der römisch-katholischen Lehre durch die Identificirung des Symbols mit der Gnade selbst einerseits eine Uebertreibung des Sacramentbegriffes statt, so wird er anderseits durch die Siebenzahl derselben abgeschwächt, indem das Sacrament dadurch seinen specifischen Charakter als theokratisches Bundeszeichen verliert. Wenn die Vulgata an der Stelle, wo Paulus von der Verbindung Christi mit seiner Gemeinde als seiner Braut redet, ‚Geheimniß' durch ‚Sacrament' übersetzt und die römische Kirche daraus den Schluß zieht, daß die Ehe auch ein Sacrament sei, so ist dieses gegen den einfachen Wortsinn jener Stelle und eine falsche Uebersetzung des

griechischen Wortes. Die Ehe ist weder ein Zeichen und Unterpfand, sondern nur ein Bild für jene Vereinigung Christi mit seiner Gemeinde, noch ist sie ein Bund zwischen Gott und den Menschen, sondern nur zwischen Menschen, wenn auch im Herrn geschlossen. Nach obiger Auslegung müßte dann consequenterweise das griechische Wort ‚Geheimniß', überall wo es in der Schrift vorkommt auf solche Weise angewandt werden, so daß dann auch die römische Siebenzahl der Sacramente nicht mehr ausreichen würde. — Wird die Jacobusstelle (Jac. 5, 14) als ein Beweis für das Sacrament der etzten Oelung angewandt, so steht dieses im offenbaren Widerspruch mit dem deutlichen Schriftsinn jener Stelle, indem dort nicht von einer letzten Oelung, sondern vielmehr von einer solchen mit Gebet verbundenen Salbung mit Oel die Rede ist, welche dem Kranken zur leiblichen Gesundheit dienen soll. Ebenso wenig kann die Firmung, die Buße und die Priesterweihe auf eine schriftmäßige, mit dem Wesen des Sacramentes übereinstimmende Weise als ein solches bewiesen werden.

2. Geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Sacrament. Derjenige, welcher sich zuerst mit einer gründlicheren Untersuchung über den Begriff des Sacramentes und dessen Verhältniß zum Christenthum beschäftigte, war Augustin. Nach seiner Bestimmung ist das Sacrament ein sichtbares Zeichen, welches eine göttliche Sache darstellt; dasselbe kann an sich keine Rechtfertigung und Heiligung mittheilen, sondern wirkt nur um der von Gott selbst gesetzten Ordnung willen als ein Zeichen und Vehikel der unsichtbaren Gnade. Den Donatisten gegenüber, welche die objective Gültigkeit des Sacramentes von dem persönlichen Glauben derer, welche dasselbe verwalten, abhängig machten, wurde Solches verneint und festgestellt, daß dieselbe da vorhanden sei, wo eine nach Christi Verordnung gehandhabte Verwaltung stattfinde. Hat diese Auffassung von der objectiven Gültigkeit des Sacramentes besonders der römischen Lehre gegenüber ihre volle Berechtigung, so ist es dagegen eine andere Frage, ob ohne Rücksicht auf den persönlichen Glauben die Verwaltung und der Genuß des Sacramentes überhaupt gestattet sein soll. Durch die Disciplin der Methodistenkirche wird diese wichtige Frage entschieden verneinend beantwortet, mit welchem Recht sie Solches thut, werden wir in der besonderen

Behandlung der beiden Sacramente, sowie in der Lehre von der Organisation der Kirche nachweisen. — Augustin nennt Taufe und Abendmahl ausdrücklich als die Sacramente des Christenthums, anderweitig pflegt er vier Sacramente anzunehmen.

Die Scholastiker erweiterten den augustinischen Begriff der Sacramente. So lehrte Hugo von St. Victor, daß die unsichtbare göttliche Wirkung wirklich auf das äußere Zeichen übertragen werde und so durch sich selbst wirke, wozu es eingesetzt sei; in demselben Sinne spricht sich Peter Lombardus aus. Hugo von St. Victor unterscheidet drei Klassen von Sacramenten: solche worauf das Heil beruht, nämlich Taufe und Abendmahl, solche die zum Heil nicht nothwendig, wohl aber nützlich sind, die Zahl derselben ist unbestimmt, und solche welche zur Verwaltung der übrigen Sacramente fähig machen, nämlich die priesterliche Ordination. Der Begriff des Sacramentes wird hier, wie schon angedeutet, auf solche Handlungen angewandt, welche weder im alten, noch im neuen Testament als Bundeszeichen und sichtbare Unterpfänder für die verheißene Gnade eingesetzt wurden, weßhalb ihnen der wahre sacramentliche Charakter fehlt. Während die Scholastiker von dieser Seite zu viel in die äußeren Zeichen legen, so suchten sie auf der andern Seite Solches zu verhüten, indem Hugo lehrt, daß der Mensch sein Heil zwar in, nicht aber von ihnen suchen soll, denn das äußere sichtbare Zeichen diene nur zur Vermittlung des Heils. Im 9. Jahrhundert kam durch das Concilium von Pavia (850) die letzte Oelung als siebentes Sacrament hinzu. Der Erste, welcher diese Siebenzahl öffentlich lehrte, war Otto von Bamberg, der Apostel der Pommern. Thomas von Aquino lehrte, daß die Siebenzahl der Sacramente nöthig sei, weil das ganze Leben für die Gnade geweiht werden soll. — Hinsichtlich der göttlichen Mitwirkung bei denselben lehrten die Einen, daß den Sacramenten eine objectiv göttliche Thätigkeit und Wirkung inhärire, so daß sie das Göttliche mittheilen. Aus dieser Vorstellung entstand dann die andere von der Verwandlung des sichtbaren Elementes in das Göttliche, wodurch die Art und Weise jener Mittheilung erklärt werden soll.

Reactionen gegen den katholischen Sacramentsbegriff zeigten sich schon bei Durandus, der dieselben nicht als zum Heil

nothwendig betrachtet, weil Gott auch ohne dieselben wirken könne und sie keinen geistlichen Charakter zu wirken vermögen (Durandus, lib. IV, 4. 1). Am weitesten entfernte sich Wycliffe von der kirchlichen Lehre und weist die Unhaltbarkeit der hergebrachten Definitionen nach.

Das tridentinische Concilium bestätigte die von den Scholastikern entwickelten Bestimmungen: die Sacramente stellen die Gnade, welche sie bedeuten, wirklich dar und theilen sie denen wirklich mit, welche ihnen kein Hinderniß in den Weg legen.

Die Reformatoren verwarfen diese Anschauung unbedingter Wirkung der Sacramente und machen deren Wirkung vom persönlichen Glauben abhängig, denn dieser eignet sich das Göttliche an.[1] Während Luther mit der subjectiven auch die objective Bedeutung des Sacramentes verband,[2] so hob Zwingli die subjective Seite einseitig hervor und wollte Alles auf das Geistige zurückführen, die Sacramente seien Nichts als gewisse Zeichen durch welche der Mensch entweder in die Kirche aufgenommen werde oder sich dadurch als ein Glied derselben bekenne.[3] Hat auch der Realismus bei Luther seine Berechtigung gegenüber der Verflüchtigung des Sacramentbegriffes durch den Idealismus bei Zwingli, so ist doch jener nur das Extrem von diesem, während die Wahrheit in der Mitte liegt, wie wir sie in der Auffassung Calvin's ausgesprochen finden. Die Sacramente sind ihm nicht bloß Zeichen, sondern von Gott eingesetzte Zeichen, durch diese Symbole besiegelt Gott die Verheißung seiner Gnade, doch kann das Sacrament nur dann seinen Zweck erreichen, wo innerlich die Wirksamkeit des Geistes hinzukommt; bei Luther ist Christus seiner verklärten Leiblichkeit nach, bei Calvin seiner Geistigkeit nach im Sacrament gegenwärtig.

§ 92. Die heilige Taufe.

Die heilige Taufe ist die von Christo eingesetzte Handlung, durch welche wir in die sichtbare Kirche Christi aufgenommen werden, sie ist somit Zeichen und Siegel des neuen Bundes und

---

[1] Augsb. Conf. Art. XIII; Zwingli's Erklrg., 67; 2. Schweizer. Bekennt. Art. XIX. [2] Augsb. Conf. Art. IX, X, XIII. [3] Zwingli's Glaubensbekenntniß, 19, 20, 21, 22.

Unterpfand für die verheißene Gnade. Die äußere Handlung derselben besteht in dem Besprengen mit reinem Wasser oder im Untertauchen des Täuflings im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Während die Taufe der Erwachsenen direkt geboten, so ist dagegen die Berechtigung der Kindertaufe aus dem Worte Gottes auf indirekte und aus den ältesten Zeugnissen der christlichen Kirche auf direkte Weise nachzuweisen. Die Taufe ist nicht die Wiedergeburt, wohl aber deren Symbol[1]. Der Getaufte wird zur Haltung der Gebote und Vorschriften des Bundes verpflichtet, bei dem unmündigen Kinde übernehmen die Eltern oder deren Stellvertreter die Verpflichtung einer christlichen Erziehung.

1. Wesen und Form der Taufe.

a) Das Wesen derselben besteht nach den Einsetzungsworten Christi zunächst darin, daß sie als neutestamentliches Bundeszeichen an die Stelle der Beschneidung trat. Als der Herr nach seiner großen Barmherzigkeit einen Bund mit Abraham und seinen Nachkommen aufrichtete, gefiel es ihm allen zu diesem Bunde Berufenen ein sichtbares und beständiges Zeichen von ihrem besonderen Bundesverhältniß zu geben, daß sie nämlich durch die Beschneidung Glieder desjenigen Volkes geworden, dessen Herr der lebendige Gott ist und dem allein zu dienen es sich verpflichtet hat. Sollten in Abrahams Saamen nach der ihm gewordenen Verheißung alle Völker der Erde gesegnet werden, so mußte dieser Saame ein heiliger sein. Das Zeichen des Bundes, welcher schon an und für sich ein heiliger war, hatte daher eine größere Bedeutung als eines bloß äußerlichen Unterscheidungszeichens; es trug den symbolischen Charakter der Herzensreinigung (5 Mos. 30, 6; Jer. 4, 3; Röm. 2, 8) und war zugleich ein Siegel und Unterpfand für die unwandelbare Treue des Bundesgottes gegen seine Bundesglieder, sowie für deren Berufung an den im Bunde verheißenen Gütern Antheil zu nehmen. Nachdem dann die Zeit erfüllet war, daß in Isaak alle Geschlechter der Erde gesegnet und alle Völker zu Bundesgenossen des Volkes Gottes gemacht werden sollten, nachdem der verheißene Erlöser und

---

[1] Siehe Glaubensart. XVII; Kirchenordnung §§ 481; 48; 49; 46, 1; Nast's Katechismus Frage 253—261. Christ. Baptism: its Subjects and Mode by S. M. Merrill, D. D. Bishop of the Meth. Episc. Church. — Christ. Baptism, by Rev. F. G. Hibbard.

neutestamentliche Bundesvollstrecker in Christo Jesu erschienen: da wurde mit dem neuen Bunde auch ein dem Wesen desselben entsprechendes, neues Zeichen eingesetzt, es trat an die Stelle der alttestamentlichen Beschneidung die christliche Taufe, demgemäß wurden nach den Beschlüssen des apostolischen Conciliums zu Jerusalem die Heidenchristen von einer Verpflichtung zur Beschneidung freigesprochen (Apg. 15, 22. 24) und nennt der Apostel Paulus die Taufe die Beschneidung Christi (Col. 2, 11).

Die Johannestaufe trat als die Wassertaufe zur Buße, auf die Geistestaufe vorbereitend, zwischen das alt- und neutestamentliche Bundeszeichen und war wie die Wirksamkeit des Täufers nur zeitweilig, weßhalb Paulus den Johannesjüngern zu Ephesus noch die christliche Taufe ertheilte (Apg. 19, 4. 5. 6), Johannes forderte von denen, welche zu seiner Taufe kamen, rechtschaffene Früchte der Buße (Matth. 3, 7. 8. 11), so war sie lediglich Bußtaufe zum Sündentod, verbunden mit der Verpflichtung an den, welcher nach ihm komme, zu glauben. Seit der heilige Geist ausgegossen, ist die christliche Taufe nicht nur Symbol, sondern auch ein Siegel und Unterpfand für die Geistestaufe, welche jedem Bußfertigen und an Christum Glaubenden verheißen ist (Apg. 2, 38; 19, 6).

Die christliche Taufe ist so das höhere Gegenbild der Beschneidung und übertrifft dieselbe in dem Grad, als sie Zeichen und Siegel des neutestamentlichen Gnadenbundes, Unterpfand der neutestamentlichen Heilsgüter ist. Während die Beschneidung der Aufnahmeakt in den Bund des Gesetzes und der Verheißung war, so ist die christliche Taufe derjenige in den Bund der Erfüllung und der Fülle der Gnade; während die Beschneidung das Symbol der Herzensreinigung durch den Glauben an die verheißene, zukünftige Gnade, so ist die Taufe dasjenige der Erneuerung durch den Glauben an die nun erschienene heilsame Gnade; während jene das Bundeszeichen nur eines Volkes und eines Geschlechtes war, so sind zu diesem Bundeszeichen alle Völker und alle Geschlechter der Erde berufen. — Wie bei der Beschneidung von Seiten des Menschen das Bekenntniß ausgesprochen wurde, daß man den Bund Gottes sammt allen seinen Verpflichtungen angenommen habe, so ist auch die christliche Taufe das Bekenntniß, daß man allein und völlig in

Christum vertraue zur Erlangung der Vergebung und Erlösung und daß man seinen Geboten gehorsam sein wolle.

Dieselbe Ansicht von dem Verhältniß der Taufe zur Beschneidung spricht schon der Kirchenvater Justin der Märtyrer aus und bekennen sich Calvin und Zwingli in ihren Bekenntnißschriften, sowie alle reformirten Dogmatiker zu derselben; ebenso R. Watson (Instit. Part. IV, Art. III), F. G. Hibbard (Christ. Bapt. p. 57—67).

b) Die Form der Taufhandlung entspricht dem symbolischen und universellen Charakter der Taufe. Das Wasser, welches bei derselben angewandt wird, bedeutet die reinigende Kraft des heiligen Geistes und des Blutes Christi, wie das Wasser den Leib, so reinigt dieses die Seele von aller Schuld und Unreinigkeit der Sünde. Das Taufen in dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zeigt die Autorität und Gemeinschaft an unter welcher und für welche die Taufe stattfindet. Sie geschieht in Kraft dieses Namens und auf das Bekenntniß des Glaubens an den dreieinigen Gott, auf welchen der neutestamentliche Gnadenbund gegründet ist, damit der Täufling in denselben aufgenommen die erlösende und heiligende Wirkung des dreieinigen Bundesgottes an sich erfahre. Durch die Einsetzungsworte Christi wird der wesentliche, heilige Charakter der christlichen Taufe bestimmt und gewahrt, indem der Segen der Taufe vom Glauben an die Gottheit der drei Personen des einen göttlichen Wesens abhängt.

Ob nun die Anwendung des Wassers bei der Taufe durch Untertauchen oder durch Besprengen geschieht, kann nicht wesentlich sein, wosonst wir eine unzweideutige Anweisung hierüber im Taufbefehl selbst empfangen hätten; was aber aus der Etymologie des griechischen Wortes ‚taufen‘ (βαπτίζω) nicht nachgewiesen werden kann, da dasselbe verschiedene Bedeutungen hat und bald durch taufen, bald durch waschen, bald durch reinigen übersetzt werden muß. So steht in Marc. 7, 34 und Luc. 11, 38 im Griechischen dasselbe Wort für waschen wie für taufen und läßt sich hier untertauchen auf jene betreffenden Gegenstände, wie z. B. die Hausgeräthe und Tische oder Bänke, nicht anwenden ohne dem einfachen Wortsinn Gewalt anzuthun. In Hebr. 9, 10 wird der alttestamentliche Ceremoniendienst beschrieben, wozu unter Anderem auch die mancherlei Taufen gehörten. Diese bestanden in mancherlei Reinigun-

gen, welche nach dem Gesetz nicht durch Untertauchen, sondern durch Besprengungen geschahen (4 Mos. 19, 17—20; 3 Mos. 16, 3—15; 4 Mos. 8, 7). Ist auch die klassische, ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes ‚untertauchen‘ und muß auch zugegeben werden, daß es an Stellen, wie Matth. 20, 22 und Luc. 12, 50 diese Bedeutung hat: so läßt sich dagegen dieselbe in den vorher angewandten Stellen wie bemerkt nicht festhalten. (Siehe Christ. Bapt. by S. M. Merrill, pp. 172—205).

Aus der Taufformel wollen die Baptisten das Untertauchen als die einzig legitime Form beweisen, weil es dort heiße: ‚in‘ dem Namen, ebenso in Apg. 8, 38: ‚in‘ das Wasser hinein; die griechische Präposition ‚in‘ (εἰς) heißt aber auch ‚in Beziehung, in Betreff, im Auftrag‘, oder auch ‚bis an‘, ‚bis zu‘ (Matth. 6, 34; Apg. 2, 25; Marc. 1, 38; — Matth. 10, 22; Luc. 12, 19; Joh. 13, 1; Apg. 4, 3). Wäre, auch abgesehen von dieser mehrfachen Bedeutung der Präposition ‚in‘, bei der Taufe des Kämmerers nothwendig der Begriff des Untertauchens damit verbunden, so folgerte daraus, daß sich auch Philippus untertauchte, weil es von ihm wie vom Kämmerer heißt, daß er hinab- und heraufstieg aus dem Wasser.

Es werden ferner Röm. 6, 3. 4 und Col. 2, 12 zu Gunsten des Untertauchens ausgelegt, weil hier der Apostel zwischen der Taufe und dem Begraben werden und Auferstehen Christi einen Vergleich anstelle, welcher jene Bedeutung des Wortes erfordere. Aus dem Zusammenhang dieser Stellen ersieht man, daß der Apostel hier nicht von der Form der Taufe, sondern von der Verpflichtung derer redet, die ihren Glauben an Christum durch die Taufe bekannt haben, daß sie nicht der Sünde, sondern als Solche leben sollen, welche der Sünde abgestorben, oder wie er sich bildlich ausdrückt ‚mit Christo begraben sind in den Tod‘ (Röm. 6, 4), ‚sammt ihm gepflanzet sind zu gleichem Tode‘ (V. 5). (Ibid. pp. 240—282).

Soll die christliche Taufe ein Symbol der Geistestaufe sein und das Wort Johannes des Täufers von Christo erfüllt werden, daß er mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufe (Matth. 3, 11), so muß das Sinnbild auch seiner Form nach mit dem wirklich Erschienenen übereinstimmen. Die Geistestaufe der Jünger fand durch die ‚Ausgießung‘ des heiligen Geistes am Pfingstfest statt; ebenso heißt es von der Taufe Cornelii, daß der heilige Geist auf sie fiel

(Apg. 11, 15. 16). Im Propheten Hesekiel wird die reinigende Kraft des heiligen Geistes unter dem Bilde des ‚Besprengtwerdens mit reinem Wasser' verheißen (Hes. 36, 25). Demgemäß entspricht das Besprengen oder Begießen mit Wasser dem symbolischen Charakter der Taufe unstreitig besser als das Untertauchen. Treffend bemerkt Nast in seinem Commentar zu Matth. 28, 19: „Wir müssen in der Taufe sowohl, als im heiligen Abendmahl unterscheiden zwischen dem Wesen und Zweck des Sacramentes und der Form seiner Administration. So wenig das Wesen und der Zweck des heiligen Abendmahls es erfordert, daß wir es bei Nacht und liegend genießen und dazu ungesäuertes Brod essen, ebenso unwesentlich ist bei der Taufe die Quantität des Wassers und die Art und Weise, wie wir es anwenden. Das Wasser soll ja nur dazu dienen, eine innere Reinigung sinnbildlich darzustellen. Dies geschieht ebensowohl durch Begießen oder Besprengen, als durch Untertauchen."

Kann auch aus der Kirchengeschichte nachgewiesen werden, daß schon in der frühesten Zeit die Taufe durch Untertauchen geschehen, so findet sich doch im neuen Testament, wie wir aus den angeführten Stellen schon ersehen, auch anderwärts in der Schrift kein Beispiel, welches unzweideutig beweisen könnte, daß dieses die ausschließliche und einzig legitime Form der Taufe war. Zudem bezeugen dieselben kirchengeschichtlichen Autoritäten, auf welche sich namentlich die Baptisten für das Untertauchen berufen, daß in den Zeitaltern und Gegenden, wo das Untertauchen üblich war, dasselbe nicht unumgänglich nothwendig als zum Wesen der Taufe gehörig betrachtet wurde. Schon Tertullian sagt, daß taufen nicht nur untertauchen, sondern auch ausgießen bedeute und so kam schon in der ältesten Kirche wenigstens bei der Krankentaufe das Besprengen oder Begießen zur Anwendung. Das Concilium von Worms (868) erklärte beide Gebräuche für gleichberechtigt, und dasjenige von Ravenna (1311) ließ zwischen Untertauchen und Besprengen die freie Wahl. Calvin betrachtet die ganze Frage für unwesentlich (Inst. IV, 15, § 19). Die Methodistenkirche bedient sich der jetzt in der protestantischen Kirche allgemein gebräuchlichen Form des Besprengens, stellt es jedoch dem erwachsenen Taufcandidaten oder den Eltern des Kindes frei, die Taufe durch Untertauchen, durch

Begießen oder durch Besprengen vollziehen zu lassen (Kirchenordnung, von der Taufe, § 37).

2. Die zur heiligen Taufe verpflichteten und berechtigten Personen. Im Gegensatz zu den Quäkern, welche ihrer mystischen Richtung gemäß die Taufe als eine äußerliche Verordnung ganz verwerfen und im Gegensatz zu dem Socinianismus, der die Taufe nur noch als ein Herkommen tolerirte, lehrt die ganze christliche Kirche, daß nach dem Befehl Christi und nach dem Beispiel seiner Apostel ein jeder Nichtgetaufte, welcher ein Mitglied der sichtbaren Kirche Christi zu werden wünscht, zur christlichen Taufe verpflichtet sei. Ebenso wird einstimmig behauptet, daß unter den erwachsenen Nichtchristen nur Solche zur Taufe zugelassen werden sollen, welche zuvor in der christlichen Lehre unterrichtet sind und ihren Glauben an dieselbe bezeugen. Hinsichtlich der unmündigen Kinder christlicher Eltern lehrt die allgemeine christliche Kirche, mit Ausnahme der Wiedertäufer, daß die Kinder zur Taufe berechtigt und durch dieselbe in die sichtbare Kirche aufgenommen werden sollen (Glaubensart. XVII), und zwar aus folgenden Gründen:

a) Wie zwischen dem alten und neuen Bunde überhaupt, so besteht auch zwischen den vom Herrn selbst eingesetzten Bundeszeichen der engste Zusammenhang; es trat daher nach Christi Verordnung und nach dem Ausspruch des apostolischen Conciliums zu Jerusalem die christliche Taufe an die Stelle der Beschneidung. Mit der Veränderung des alttestamentlichen Bundeszeichens ist der neutestamentlichen Gnadendispensation gemäß nicht eine Beschränkung der Objecte, wohl aber eine Erweiterung derselben verbunden, weßhalb nicht nur die Erwachsenen beiderlei Geschlechtes, sondern auch die Kinder zur Taufe berechtigt sind.

Es wird dagegen eingewandt, daß Paulus den Timotheum nicht beschnitten hätte (Apg. 16, 3), wenn die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten wäre. Dieser Handlung des Apostels wird aber sogleich die Erklärung beigefügt: ‚um der Juden willen, die an demselben Orte waren‘, auch heißt es im vierten Vers ausdrücklich, daß sie den Christen in den Städten, da sie durchzogen, überantworteten ‚zu halten den Spruch, welcher von den Aposteln und den Aeltesten zu Jerusalem beschlossen war.‘ Paulus wollte

somit diesen speciellen Fall bei Timotheo nicht als eine Norm, sondern nur als eine durch besondere Umstände veranlaßte Accomodation und Ausnahme betrachtet wissen; er ließ den Timotheum einen Judengenossen werden, um dadurch, wo möglich die Juden für Christum zu gewinnen. — Der Haupteinwurf gegen die Kindertaufe wird von dem Standpunkt der höheren Verpflichtungen der neutestamentlichen Mitgliedschaft aus gemacht: es seien nur diejenigen wahre Glieder der christlichen Kirche, welche durch persönliche Buße und Glauben in den Gnadenbund aufgenommen worden seien, dieses zu leisten sei den Kindern unmöglich und deßhalb haben sie auch keine Berechtigung zum Bundeszeichen. Hat auch der Vordersatz dieser Einwendung in Rücksicht auf Solche, welche persönlicher Verantwortung fähig sind, seine volle Richtigkeit, so folgt daraus durchaus nicht mit Nothwendigkeit, daß deßwegen den unmündigen Kindern alles und jedes Anrecht auf die Mitgliedschaft der christlichen Kirche abzusprechen ist. Für's Erste ist es nicht der Mensch, sondern vor Allem Gott, welcher einen Bund mit dem Menschen aufrichtet, nicht in der Leistung des Menschen, sondern in der Gnade Gottes hat er seine erste Ursache; dieser Bund Gottes mit den Menschen kann somit auch da in seiner Kraft und segensreichen Wirkung bestehen, wo von Seiten des Menschen einerseits eine Uebernahme von Bundespflichten der Unmündigkeit wegen noch unmöglich, und anderseits den Segnungen des Bundes noch kein bewußtes Hinderniß in den Weg gelegt wird. Auf diesem Grunde beruht die Beschneidung der Kinder Israels am achten Tage nach ihrer Geburt. Wurden nun diese trotz des ermangelnden Glaubens in den Bund der Verheißung und in die alttestamentliche Kirche aufgenommen, um wie viel mehr haben die Kinder christlicher Eltern kraft des bestehenden Bundes der Verheißung ein Anrecht in die christliche Kirche aufgenommen zu werden. Für's Zweite ist auch hier der Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche festzuhalten. Wie die Beschneidung, so ist auch die Taufe das Zeichen nur für die äußere Mitgliedschaft der Kirche, wodurch Jemand Zutritt zu allen von Gott verordneten Gnadenmitteln hat. Wird nun allerdings Keiner ein Glied der unsichtbaren Kirche ohne Buße und Glauben, so ist dagegen nicht dieselbe Leistung zu fordern, um das Vorrecht derjenigen Gnadenmittel und kirchlichen Thätigkeit zu genießen, wodurch

wahre Buße und lebendiger Glaube erzeugt und jenes Ziel, ein wahres Glied der christlichen Kirche zu werden, erreicht werden soll

Während die Beschneidung, wird ferner eingewandt, ausdrücklich geboten sei, so finde sich dagegen im neuen Testament kein Gebot für die Kindertaufe. Ganz abgesehen davon, daß manchen auch bei den Wiedertäufern allgemein kirchlichen Gebräuchen ein direktes biblisches Gebot fehlt, ist jenem Einwand mit historischer und exegetischer Begründung der Umstand entgegen zu halten, daß dann im Taufbefehl nothwendig ein bestimmtes Verbot enthalten sein müßte, welches die Kindertaufe von vornherein ausgeschlossen hätte, wenn diese dem Sinn und Geist des Christenthums überhaupt widersprechen würde. So wird z. B., nach dem Apostel Paulus, bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls zum Unterschied der ehemals nur jährlich stattfindenden Feier des Passahmahls vom Herrn hinzugefügt ‚so oft ihr es trinket‘ (1 Cor. 11, 25. 26). — Nach der dem Abraham und seinen Nachkommen gegebenen Verheißung und Verordnung waren auch die Kinder Bundesglieder, ebenso mußten die Kinder der Heiden, welche sich zum Judenthum bekehrten, sich beschneiden lassen. Diese allgemeine, gesetzlich gebotene Anschauung hätte nur durch eine ausdrückliche Belehrung Christi und seiner Apostel verändert werden dürfen, statt dessen gebietet Christus: „machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet u. s. w.“ „Wie unwahrscheinlich ist es,“ bemerkt Stier, „daß Christus an dem Orte, wo er seiner ganzen Gemeinde Grund, Gang und Ordnung bis an das Ende der Welt überschaute und darüber die letzten Aufträge und Verheißungen giebt, seine Apostel ohne allen Aufschluß über die schwierige Frage lassen sollte, wie mit den Christenkindern, die doch offenbar nicht als Heiden aufwachsend gedacht werden können, zu verfahren sei.“ Mit der im Taufbefehl gegebenen allgemeinen Bezeichnung und der herrschenden Anschauungsweise Israels stände nun eine durch den Ausschluß der Kinder eingetretene Beschränkung im Widerspruch. Daß auch die Apostel die Kinder als zum Gnadenbund des neuen Testaments berechtigt ansehen, beweist das Wort Petri in seiner Pfingstpredigt, da er die Juden ermahnt sich auf den Namen Christi taufen zu lassen und seine Ermahnung dadurch begründet, daß ihnen und ihren Kindern die Verheißung der Vergebung der Sünden und des heiligen Geistes sei. Wäre

die anabaptistische Meinung der Kindertaufe richtig, so fände dort nicht eine gleichmäßige Beziehung der Taufe auf die den Eltern und Kindern gegebene Verheißung statt. Hätten die Apostel in ihrer Verwaltung der Taufe die Kinder factisch davon ausgeschlossen, so hätte sich durch eine solche Beschränkung bisheriger Vorrechte unstreitig unter den Juden Widerspruch erhoben, und wäre ein für sie so wichtiger Punkt nicht stillschweigend übergangen, sondern ausführlich behandelt worden, wie z. B. die Frage über die Beschneidung, über das Blutessen 2c. 2c. (Apg. 15). Die Kinder christlicher Eltern besäßen dann nicht dieselben kirchlichen Vorrechte wie diejenigen des alten Testamentes, und die Kirche Christi müßte in dieser Beziehung den Juden geringer erscheinen als die alttestamentliche, während sie doch die unbeschränkte Fülle der Güter besitzt. So erklärt sich der Mangel eines direkten Gebotes für die Kindertaufe aus der Stellung der Kinder zum alten Bunde und ist der absolute Mangel eines direkten Verbotes von Seiten des Herrn, das absolute Stillschweigen über angebliche Unzulässigkeit der Kindertaufe von Seiten der Apostel ein überwiegendes Zeugniß dafür, daß sie nicht nur ein berechtigter, kirchlicher Gebrauch, sondern zur Verwaltung der christlichen Taufe überhaupt gehört.

b) Aus den Worten, welche Christus über die Kinder überhaupt und insbesondere zum Schutz gegen die abwehrenden Jünger aussprach (Luc. 9, 48; Matth. 18, 6; 19, 13—15; Marc. 10, 13—16), ersehen wir ferner deutlich die Stellung der unmündigen Kinder zum Gnadenbund des neuen Testamentes. Sie sind nicht nur ein besonderer Gegenstand seiner liebenden Fürsorge, sondern er erklärt, daß ‚Solcher das Himmelreich ist.‘ Ist den Kindern das selige Ziel, das Wesentliche, welches die sichtbare Kirche bezweckt, zugesagt, so sind sie sicherlich auch zum Zeichen des Bundes und zur Mitgliedschaft der Kirche Christi berechtigt und kann den christlichen Eltern, welche ihre Kinder in der Taufe zu Christo bringen, dieses nur aus dem vom Herrn schon an seinen Jüngern getadelten Mißverstand verwehrt werden. Ebenso spricht der Segen, welchen Christus jenen Kindlein, die zu ihm gebracht wurden, thatsächlich mit Auflegung der Hände ertheilte, lauter und kräftiger als alle anabaptistischen Einwürfe und Bedenken. Es kann unmöglich gegen Christi Sinn und Willen sein, wenn den Kindern das Siegel und

Unterpfand seines Segens ertheilt wird; es müßte sonst dieses höher als die bezeichnete Sache selber stehen (Siehe Hibbard's Bapt. p. 78—83).

c) Die Zeugnisse der christlichen Kirche, welche zu Gunsten der Kindertaufe sprechen, reichen bis in die früheste Zeit. Obwohl ein direktes Zeugniß für die apostolische Einsetzung derselben aus dem neuen Testament nicht nachzuweisen ist, so erfordert doch eine vorurtheilsfreie Auslegung jener Stellen, wo von der Taufe ganzer Familien die Rede ist (Apg. 16, 15. 33; 18, 8), daß die Kinder davon nicht ausgeschlossen werden. Wie wir gesehen haben, nahmen die Kinder als Bundesglieder auch an dem Bundeszeichen Theil. So höchst unwahrscheinlich es nun ist, daß in all den erwähnten Familien Kinder überhaupt gefehlt haben, so unnatürlich und unhistorisch ist die Meinung, daß, wo sich in Familien Solche befanden, diese von dem Akt ausgeschlossen wurden, welcher der ganzen Familie zugeschrieben wird. Wäre Solches der Fall gewesen, dann stände dort sicherlich nicht, ‚sein Haus', ‚all die Seinen' oder sein ‚ganzes Haus'.

Die Kirchengeschichte weist nach, daß die Kindertaufe schon am Ende des zweiten Jahrhunderts als allgemein anerkannte Tradition galt. Bei Irenäus finden wir die erste Spur der Kindertaufe, wenn er in seinem Werk (Adv. Hær. III, 17, 2; II, 24, 4) von der Wirkung der Taufe handelnd, auch die Unmündigen als die aus Gott Gebornen nennt, denn er betrachtet das Wasser in der Taufe als das Vermittelnde, wodurch der Seele und dem Leib ein göttliches Lebensprinzip eingeflößt wird. Tertullian, der ebenfalls Taufe und Wiedergeburt miteinander verbindet, dieselbe aber vom persönlichen Glauben abhängig macht, erhebt aus diesem Grunde Widerspruch gegen die Kindertaufe (De bapt. 18), doch ohne Erfolg. Das Festhalten an dieser Einrichtung der Kirche im zweiten Jahrhundert läßt darauf schließen, daß Origenes nicht ohne Grund in seinen Anmerkungen über den Römerbrief (Lib. V) sagt: „Die Kirche hat von den Aposteln den Befehl erhalten, die Kinder zu taufen." Cyprian bezeugt um die Mitte des dritten Jahrhunderts in seinem Brief an Fidus, einen Bischof, daß die Kindertaufe nothwendig sei, weil keinem Menschen die Barmherzigkeit und Gnade Gottes versagt werden solle und sagt in Uebereinstimmung mit einem carthagenischen Concilium, bei welchem er den

Vorsitz führte, daß Kinder schon vor dem 8. Tage getauft werden können. So galt die Kindertaufe schon 150 Jahre nach dem Tode des Apostels Johannes allgemein für eine apostolische Stiftung. An das Urtheil der alten Kirche haben sich die Reformatoren angeschlossen und die Lehre von der Kindertaufe im Gegensatz zu den Anabaptisten in ihre Bekenntnißschriften aufgenommen. Zwingli spricht es als unzweifelhaft aus, daß die Kindertaufe schon zur Zeit Christi und seiner Apostel angefangen habe.

3. Der Nutzen oder der Segen der Taufe ist aus deren Natur und Zweck nachzuweisen. Wie wir aus den Einsetzungsworten Christi gesehen, ist die Taufe das neutestamentliche Bundeszeichen und ein sichtbares Zeichen und Unterfand für die diesem Bunde verheißene Gnade, welche durch die Kirche vermittelt wird.

Mit der Taufe werden daher dem Täufling die Rechte der Mitgliedschaft der christlichen Kirche und das durch den Genuß der Gnadenmittel vermehrte Wirken des heiligen Geistes zu Theil. Der durch die Taufe der Kirche Christi einverleibte Mensch kommt unter den erleuchtenden, erneuerenden und heiligenden Einfluß der Gnadenmittel zu stehen und findet dadurch eine kräftige, erhöhte Gegenwirkung gegen das natürliche Verderben und den verderblichen Einfluß der Welt statt. In diesem Sinne redet Petrus von der Taufe als von einem Gegenbild des Wassers der Sündfluth, durch welches Noah mit seiner Familie in der Arche bewahrt wurde (1 Petr. 3, 21), und nennt Paulus den Durchgang der Kinder Israels durchs rothe Meer eine Taufe durch welche sie von Egypten getrennt und vor dem Schicksal Pharao's bewahrt blieben (1 Cor. 10, 1. 2). Obwohl diese mittelbare Wirkung des Sacramentes im Verhältniß zur unmittelbaren Wirkung des heiligen Geistes eine untergeordnete ist, so steht diese insofern in einem Abhängigkeitsverhältniß zu jener, als die unmittelbare nicht ohne die mittelbare Wirkung zum vollendenden Ziel führt. Diese Abhängigkeit der Heilsverwirklichung von den Gnadenmitteln, resp. der Sacramente, ist aber nicht eine absolute, so daß man behaupten könnte, wo keine Taufe und kein Abendmahl, da ist auch keine Seligkeit, wosonst der Herr nicht mehr Herr seiner von ihm gesetzten Gnadenordnung wäre und Christus nicht die Vollmacht gehabt hätte, dem Schächer am Kreuz das Paradies zu

verheißen. Er ist und bleibt auch hier der Herr, welcher nach Maßgabe seiner Weisheit und unendlichen Gnade sein Heil mitzutheilen und in außergewöhnlichen Fällen auch auf eine außergewöhnliche Weise zu wirken vermag. „Nicht die Gnade bedarf der Taufe um den Menschen zu rechtfertigen, sondern der Mensch als Genosse der irdischen Kirche bedarf der Gemeinschaft der Einsetzungen Christi" (Nitzsch).

Dem Getauften werden nicht nur große Vorrechte zu Theil, sondern er übernimmt auch die Verpflichtnng zu einem dem Evangelium entsprechenden Sinn und Wandel, wodurch der erzieherische und ungetheilte, heilsame Einfluß der Kirche auf den Menschen, sowie der segensreiche Einfluß in ihren Gliedern auf die Welt überhaupt gewahrt wird, indem die Kirche ihre Glieder durch die in der Taufe übernommenen Verpflichtungen für ihren sittlich-religiösen Wandel zur Verantwortung ziehen kann.

Kann auch diese persönliche Verpflichtung zu den Vorschriften des neuen Bundes bei dem unmündigen Kinde nicht stattfinden, so hebt dieses doch den Gnadenbund Gottes mit dem Kinde, sowie dessen Anrecht zur Taufe und deren Nutzen nicht auf. Die Eltern des Kindes oder deren Stellvertreter übernehmen bei der heiligen Taufe die Verpflichtung darauf zu achten, daß dasselbe den Vorschriften des neuen Bundes nachkomme, sobald es hiezu fähig ist. Von einem Recht der vollen Mitgliedschaft der Kirche kann allerdings erst dann die Rede sein, wenn das Kind geistig mündig geworden aus freier, lebendiger Glaubensüberzeugung sich persönlich verpflichtet, die Bedingungen des Gnadenbundes erfüllen zu wollen und sich nach vollendeter Probezeit vor der Gemeinde zum Taufbunde, sowie zur Lehre und Ordnung der betreffenden Kirche bekennt (§ 52 Kirchenordnung). Zu diesem Zweck wird den Eltern oder den Vormündern des Kindes von Seiten der Kirche bei der Taufe die Pflichteiner christlichen Erziehung auferlegt und erst nach gegebenem Versprechen die Taufe vollzogen (Kirchenordnung, § 481, Kindertaufe, p. 229, 230). Die Kirche betrachtet daher die getauften Kinder als in den neutestamentlichen Gnadenbund aufgenommen und unter die besondere Sorge und Aufsicht der Kirche gestellt; demgemäß verpflichtet sie sich dem Täufling von seiner frühesten Jugend

an die zum Heil seiner Seele nothwendige Pflege angedeihen zu lassen (Kirchenordnung § 48—53).

Dieser mit der Taufe verbundene Segen wurde schon frühe dahin erweitert, daß ihr eine höhere Wirkung zugeschrieben wurde. Besonders in den donatistischen und pelagianischen Streitigkeiten wurde diese Vorstellung von der Kraft der Taufe erhöht; so lehrte unter Andern auch Thomas Aquinas, daß die Taufe nicht nur die Schuld und Strafe der Erbsünde tilge, sondern gieße dem Menschen auch die Gnade ein. Diese Ansicht von einer magischen Kraft der Taufe wurde immer herrschender, so daß nicht nur die römisch-katholische Kirche, sondern auch einige protestantische Glaubensbekenntnisse die Taufe als das zur Wiedergeburt des Menschen und somit auch zu seiner Seligkeit nothwendige Mittel erklären,[1] womit dann auch der Exorcismus und die Nothtaufe verbunden wurde.

Nach lutherischer Auffassung ist die objective Wirkung der Taufe bei dem unmündigen und erwachsenen Täufling, daß er nicht nur in die äußere Gemeinschaft mit Christo aufgenommen ist, sondern daß dieselbe ihm auch Vergebung der Sünden wirket, ihn von Tod und Teufel erlöset und ihm die ewige Seligkeit giebt. Die subjective Wirkung der Taufe ist nach Luther, daß der Mensch den heiligen Geist mit seinen Gaben und dadurch die Kraft zur Wiedergeburt empfängt, weßhalb er sie in seinem Katechismus ‚das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung im heiligen Geist' nennt. „Es hebet die geistige Geburt wohl an mit der Taufe, gehet fort und mehret sich: aber erst am jüngsten Tage wird ihre Bedeutung vollbracht." Obwohl der äußere Akt bald geschehen ist, so hat doch die Taufe nach Luthers Auffassung Kraft durch das ganze Leben und ist bleibende Basis der Kindschaft; jeder Getaufte ist ein Wiedergeborner. „Es ist die Aufgabe des Prüfungs- und Erziehungslebens, die durch die Taufe aus Gott geborne, neue Kreatur in uns zum vollkommenen Mannesalter in Christo zu bringen" (J. H. Kurtz). Für eine wirksame Taufe wird persönlicher Glaube gefordert. Hinsichtlich der Kinder sagt Luther in seiner Kirchenpostille am 3. Epiph. „Die Kinder haben in der Taufe eigenen Glauben,

---

[1] Augsb. Conf. und deren Apol. Art. 9, Von der Taufe. — Luth. kl. Katech. über die Taufe; gr. Katech. IV. Theil.

den Gott selbst in ihnen wirket durch die Fürbitte und das Herzutreten der Pathen im Glauben der christlichen Kirche." Diese Wirkung habe die Taufe, weil sich das Wort mit dem Wasser verbinde und so „nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser ist." (Luthers gr. Katechismus.) In Uebereinstimmung mit dieser Vorstellung, lehrten die älteren lutherischen Dogmatiker, daß der Taufe die Trinität mit Einschluß des Blutes Christi nicht nur dem Verdienste, sondern der Substanz nach gegenwärtig sei.

Ueber das Loos der vor ihrer Taufe gestorbenen Kinder sagt Luther: „Gott habe es nicht geoffenbart, was er mit ihnen im Sinne habe, damit man die Taufe nicht verachte; Gott sei nicht so an das Sacrament gebunden, daß er nicht anders thun könnte, nach seiner Barmherzigkeit werde Gott mit den ohne ihre Schuld Ungetauften was Gutes im Sinn haben." Anderwärts wird dagegen gelehrt, daß ohne Taufe kein heiliger Geist und somit keine Seligkeit möglich sei, worauf dann die Einsetzung der Nothtaufe beruht. Diese Bestimmungen stehen mit obiger Aeußerung über die ungetauften Kinder im offenbaren Widerspruch, indem sie ein indirektes Zugeständniß ist, daß die Taufe nicht *unbedingt* zur Seligkeit nothwendig sei.

Obgleich die reformirte Kirchenlehre sich von der lutherischen dadurch unterscheidet, daß sie weder den sichtbaren Taufakt, noch das sichtbare Element, sondern Gott selbst für die wirkende Ursache erklärt, welche den inneren Akt der Wiedergeburt und die Aneignung der Sündervergebung bewirkt, und obschon hier mehr wie dort die Wiedergeburt als ein bewußter Vorgang vom persönlichen Glauben abhängig gemacht wird, so wird doch auch hier die Wiedergeburt in eine solche enge Beziehung zur Taufe gebracht, daß die erstere mit der letzteren verbunden ist. „Es ist gewiß, daß in der Taufe Vergebung der Sünden und Erneuerung des Lebens uns dargeboten und von uns empfangen werde." [1]

---

[1] Genfer Katechismus Art. 5. 2. Schweizerisches Glaubensbekenntniß Art. 20. — Heidelberger Katechismus: Von der heiligen Taufe. 69. 73. Englischer Katechismus V. Theil.

Die Taufe ist nach dieser Auffassung eine Doppelhandlung, in welcher zum Sinnbild, Pfand und Siegel die Sache, zum sichtbaren, äußerlichen Akte der unsichtbare, himmlische, innerliche Akt hinzukommt. Nicht um seinet-, sondern um unsertwillen hat Christus den unsichtbaren Akt an den sichtbaren geknüpft, damit in der Taufe die objective, wirkliche Wiedergeburt dem Bekehrten durch ein mit ihrem geheimnißvollen Geschehen gleichzeitigen Pfand besiegelt werde. Der äußere und innere Akt treffen aber nicht nothwendiger, sondern nur möglicher Weise zusammen. Wo kein Glaube und keine Buße, da ist auch keine mit der Taufe stattfindende Wiedergeburt, denn nicht diese, sondern jenes ist Grundbedingung der Wiedergeburt. Die mit der Taufe verbundene Wiedergeburt wird nach diesem nur auf den erwachsenen Täufling beschränkt, weßhalb man der Kindertaufe eine Bedeutung nicht sowohl für die Gegenwart, als vielmehr für die Zukunft giebt. So wird sie besonders von Zwingli nur als ein Pflichtzeichen auf Christum zur Buße und zum neuen Leben im Glauben betrachtet. Später nennt er die Taufe ein Zeugniß für den Getauften, daß seine Sünden in Christi Blut abgewaschen seien und ihm Gerechtigkeit und Sündenvergebung aus reiner Gnade zu Theil geworden; so wurde ihm die Taufe auch ein Pfand der Sündenvergebung. Nach neueren reformirten Theologen, so z. B. nach Ebrard besteht die Wirkung der Kindertaufe in einem Anfang der wiedergebärenden Thätigkeit des heiligen Geistes.

Im Gegensatz zur kirchlichen, besonders zur lutherischen Lehre, welche die Gnadenwirkung Gottes in der Taufe hervorhebt, stellen die Baptisten die Taufe als das Zeichen und Siegel der schon vollzogenen Wiedergeburt dar, fordern diese als Bedingung der Taufe und verwerfen daher die Kindertaufe. Die Taufe ist nach Menno ein Zeichen des Gehorsams, der aus dem Glauben kommt zu einem Beweise vor Gott und vor seiner Gemeinde, daß der Täufling festiglich an die Vergebung der Sünden durch Jesum Christum glaubt.

Es ist nicht zu leugnen, daß die dogmatische Vorstellung von einer in der Taufe liegenden Kraft zur Wiedergeburt von großem Einfluß auf die seelsorgerische Thätigkeit ist; denn je nachdem die Wiedergeburt mit der Kindertaufe entweder ganz oder theilweise vorausgesetzt ist, wird auch die Lehre von der Wiedergeburt mit

mehr oder weniger Klarheit, mit mehr oder minder Ernst und Nachdruck verkündiget werden. Wie der Herr in seinem Wort überhaupt den Menschen Nichts befiehlt, was sie eben so gut entbehren könnten oder von keinem reellen Segen für sie wäre, so hat die Taufe ohne Zweifel auch einen wirklichen Heilszweck und ist, wie der Segen, welchen Christus jenen zu ihm gebrachten Kindlein ertheilte, von einer segensreichen Wirkung, da wo sie nach dem Sinn des Wortes Gottes verwaltet und empfangen wird. Daß aber dieser Segen in der wiedergebärenden Kraft der Taufe bestehe, kann weder aus der biblischen Lehre von der Wiedergeburt, wie wir schon § 85 p. 415. 421. 422. 426 dargethan, noch aus der Erfahrung nachgewiesen werden. Die Schrift lehrt vielmehr durchgängig, daß der Wiedergeburt immer Buße und Glauben vorausgehen müssen, und macht die Seligkeit nicht von der Taufe, sondern vom Glauben abhängig (Marc. 16, 16). Außer dem Beispiel des Simon, des Zauberers, lehrt uns noch heute die tägliche Erfahrung, daß nicht alle Getauften Wiedergeborne sind und daß die getauften Kinder, so gut wie die ungetauften ein unerneuertes Wesen haben und erst durch Buße und Glauben das neue Leben aus Gott empfangen und neue Kreaturen werden. Es wird zwar eingewandt, daß wenn der Mensch nicht aus der Taufgnade fallen würde, er dieser Erneuerung nicht bedürfte; wäre aber in der That eine solche wiedergebärende Taufgnade schon beim Kinde vorhanden, dann müßte sie auch von nachhaltigerer Wirkung sein und gingen die Getauften derselben nicht in der Regel schon in ihrer frühen Kindheit verlustig.

Während die baptistische Auffassung von der Taufe auf der einen Seite den biblischen Charakter der Wiedergeburt dadurch wahrt, daß sie dieselbe ausdrücklich zur Bedingung für den Empfang der Taufe setzt und sie von der persönlichen Buße und dem Glauben abhängig macht; so alterirt sie auf der andern Seite den Charakter der Taufe dadurch, daß sie dieselbe zu einseitig als menschliche Leistung darstellt. Weder durch die lutherische, noch durch die baptistische Anschauung kommt der Taufbegriff zu seinem vollen Recht; dort findet durch die dogmatische Bestimmung von einer wiedergebärenden Kraft der Taufe eine Uebertreibung des Taufbegriffes statt und hier erhält die Taufe als Bundeszeichen auch nur ein Moment desselben, indem sie das, was der Mensch thut, so sehr in

den Vordergrund stellt, daß nicht vor Allem Gott, sondern der Mensch als der Bundesschließer erscheint. Das Siegel des inneren Gnadenwerkes ist nicht die Taufe, sondern das direkte Zeugniß des heiligen Geistes und das indirekte eines gottseligen Wandels überhaupt.

Die Methodistenkirche schließt sich in ihrer Lehre von der Taufe mehr an die reformirte Lehre an und sucht sowohl die Uebertreibung, als auch die Verflachung des Taufbegriffes zu vermeiden, indem sie die Taufe nicht allein als Bundeszeichen und Symbol der Wiedergeburt, sondern auch als das Zeichen und Unterpfand der von Gott uns verheißenen Gnade lehrt; wobei sie den Segen dieses Sacramentes als eines Gnadenmittels festhält, ohne denselben dogmatisch feststellen zu wollen (Siehe Kirchenordnung §§ 481. 482).

Watson sagt in seinem ‚Theol. Inst.' hierüber: „Die Taufe führt den Erwachsenen in den Bund der Gnade und der Kirche Christi und ist von Seiten Gottes ein Siegel und Unterpfand, daß er alle seine Verheißungen an dem Getauften erfüllen wolle, während dieser von seiner Seite alle Pflichten des Glaubensgehorsams auf sich nimmt. Für das Kind ist die Taufe eine sichtbare Aufnahme in den Bund der Gnade und der Kirche Christi. Der Bund ist von Seiten Gottes durch seine Barmherzigkeit aufgerichtet und kann durch den mangelnden Glauben des Kindes ebenso wenig aufgehoben oder kraftlos gemacht werden, als die Erfüllung des Erlösungswerkes Christi vom Glauben oder Unglauben der Menschen abhängig gemacht wurde. Die Kindertaufe ist zugleich die Verleihung der Anrechte zu allen Segnungen des Gnadenbundes, soweit das Kind derselben theilhaftig werden kann; sie theilt ihm zugleich den gegenwärtigen Segen Christi mit, dessen wir dadurch versichert sind, daß er die Kinder auf seine Arme nahm und sie herzte und segnete, welcher Segen nicht nur formell, sondern substantiell und wirksam sein mußte. Sie versichert dem Kinde ebenfalls die Gabe des heiligen Geistes, der sich in jenen geheimnißvollen Wirkungen kundgiebt, durch welche die Erneuerung derjenigen Kinder, welche in ihrer Jugend sterben, bewerkstelliget wird und welcher ein Same des Lebens ist für diejenigen, welche am Leben bleiben und im Evangelium unterrichtet werden. Dazu

kommt die Gunst, welche der Herr dem Akt der gläubigen Eltern und ihren Gebeten für den Täufling zuwendet. Für die Erwachsenen und für die Kinder ist die Taufe das Zeichen und Siegel von der inneren Gnade, welche aus dem Bunde des dreieinigen Gottes, in dessen Namen die Handlung vollzogen ist, dem Getauften zufließt." „An und für sich", sagt Dr. Nast in seinem Commentar, „ist die Taufhandlung ein bloß äußerer Vorgang; eine innere Wirkung verbindet sich mit ihr erst kraft der sie begleitenden, ihr vorangehenden und nachfolgenden Umstände." „Der Herr selbst bekennt sich zu dem in seinem Namen getauften Kinde und offenbart durch den Akt der kindertaufenden Kirche seinen Willen, das Kind in seine Arme aufzunehmen und ihm seinerseits jede Segnung des Gnadenbundes zukommen zu lassen, sowie das Kind sie nach dem Maß seiner geistigen Entwicklung bedarf."

Mit der Meinung einer höheren, magischen Kraft der Taufe entstand auch der Exorcismus, die durch feierliche Beschwörung bewirkte Austreibung des Teufels. Diese wurde seit Augustin bei allen Täuflingen für nöthig gehalten, weil sie durch die Erbsünde unter der Gewalt des Teufels seien. Auch in der lutherischen Kirche wurde der Exorcismus eingeführt[1] und bis zum 18. Jahrhundert beibehalten. Zwingli verwarf von Anfang an diese abergläubische Sitte, sowie die sogenannte Nothtaufe.

§ 93. Das heilige Abendmahl.

Das heilige Abendmahl ist nach der Einsetzung Christi die Erfüllung des alttestamentlichen Passah. Es ist nicht nur ein Zeichen der Erinnerung an die Thatsache des Todes Jesu, oder der Liebe und Eintracht, welche sich alle Christen gegenseitig beweisen sollen; sondern es ist vielmehr ein Sacrament unserer Erlösung durch Christi Tod. Die sichtbaren Elemente, welche in demselben dargeboten werden, sind Zeichen und Unterpfänder des durch Christi Versöhnungstod uns erworbenen Heils, welches uns bei dem gläubigen Genuß des Abendmahles auf eine geheimnißvolle Weise in der geistigen Selbstmittheilung Christi zu Theil wird. Der Zweck, zu welchem

[1] Siehe Luther's Taufbüchlein.

der Herr das heilige Abendmahl eingesetzt hat, kann nur da erreicht werden, wo eine dem Wesen der heiligen Handlung entsprechende Gesinnung, d. h. wahre Buße und lebendiger Glaube vorhanden ist, weßhalb offenbar Ungläubige kein Anrecht auf dieses Sacrament haben.

1. Die Bedeutung und der Charakter des heiligen Abendmahls wird uns einestheils dadurch erklärt, daß Christus dieses Sacrament unmittelbar nach dem Passahmahl einsetzte, anderntheils durch die Worte, welche er bei der Feier des Abendmahles sprach.

Nach dem Bericht der Synoptiker (Matth. 26, 17; Marc. 14, 12; Luc. 22, 7) feierte Christus mit seinen Jüngern das Passahmahl zur gesetzlichen Zeit, nämlich am Abend des ersten Tages der ungesäuerten Brode (2 Mos. 12, 6—9).[1] Dasselbe wurde jährlich zur Erinnerung an die Erlösung aus Egypten gefeiert (2 Mos. 12, 14). Diese Erlösungsthat galt im alten Testament als Grundthat aller Bundestreue Gottes, sowie als Vorbild und Pfand aller weiteren Erlösungsthaten des Herrn; somit war das Passah Vorbild der künftigen, vollkommenen Erlösung durch Christum. — Die Errettung Israels geschah auf Grund des geschehenen Opfers. Israel war nicht schuldlos und konnte vor dem Würgengel nur dadurch bewahrt bleiben, daß die Pfosten und Thürschwellen mit dem Blute des Passahlammes bestrichen wurden; es mußte zu diesem Zweck ein fehlloses Lamm getödtet werden. So war das Passah vor Allem ein entsühnendes Opfer durch welches der

---

[1] Einige Ausleger glauben aus Joh. 13, 1—4 annehmen zu müssen, Jesus habe das Mahl einen Tag vor der gesetzlichen Feier des jüdischen Passah gehalten; doch läßt sich der scheinbare Widerspruch dadurch heben, daß sich jene Zeitbestimmung ‚vor dem Feste des Passah‘ nicht auf das Mahl, sondern auf die derselben vorangehenden Fußwaschung bezieht. Nach Joh. 18, 28 wollten die Juden am Morgen der Kreuzigung nicht in das Prätorium gehen aus Furcht sich zu verunreinigen und das Passahlamm nicht essen zu können. Hätte Christus einen Tag vor der gesetzlichen Zeit (am 14. Nisan) Passah gefeiert, dann wäre jene Besorgniß der Juden unbegründet gewesen, weil die Verunreinigung am Morgen des 14. Nisan nur bis an den Abend desselben gedauert hätte, so daß sie am 15. Nisan zur gesetzlichen Zeit das Osterlamm hätten essen können. Ebenso giebt nach Joh. 18, 39 Pilatus den Juden ‚am Passah‘ einen Gefangenen los.

todeswürdige Mensch mit seinem Gott versühnt wurde (2 Mos. 12, 27; 34, 25), und das Passahopfer war das Vorbild des Versöhnungsopfers Christi, des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt. — Die verheißene Errettung trat aber erst dann in Kraft, nachdem Israel nach dem Wort des Herrn das Passahlamm gegessen mit ungesäuertem Brod, bittern Salsen und zum Auszuge bereit war (2 Mos. 12, 8—12). Von Seiten der Feiernden geschah in der Passahfeier ein faktisches Bekenntniß ihrer Schuld und ihres Glaubens; von Seiten Gottes schloß dieses alttestamentliche Sacrament die Besiegelung seiner Bundesverheißung und Bundesgnade in sich. Das Passah war daher auch Bundesmahl, in welchem die Segnungen des neutestamentlichen Bundes, volle Bundesgemeinschaft mit Gott durch Christum vorgebildet ist.

Wie die Handlung eine sinn- und vorbildliche Bedeutung hatte, so war das Passahlamm selbst ein Unterpfand der Bundesgnade und Erlösertreue (2 Mos. 12, 11. 13), sowie ein Sinnbild Christi (1 Cor. 5, 8; 1 Petr. 1, 19). Die mit der ersten Passahfeier verbundenen Segnungen waren die auf der geschehenen Sühne beruhende Verschonung, die darauf folgende Errettung aus dem Diensthaus Egyptens, sowie die Gottesgemeinschaft, zugleich war ihnen das gelobte Land zum Erbe verheißen.

Daß im Abendmahl der vorbildliche Charakter des Passah erfüllt wurde, geht aus den Einsetzungsworten Christi deutlich hervor. Faßt man den Bericht der Synoptiker und den vom Apostel Paulus (1 Cor. 11, 23—27), welchen er durch unmittelbare Offenbarung vom Herrn empfangen hatte, im Gesammtzusammenhang, so erkennt man, daß Jesus sich in den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahles unmittelbar auf die Einsetzung des Passah bezieht.

Nach beendigtem Passahmahl nimmt Jesus Brod und Wein als die sichtbaren Elemente des nun einzusetzenden neutestamentlichen Passah. Daß Christus diese und nicht das Passahlamm zu den Symbolen seines zu opfernden Leibes und seines zu vergießenden Blutes machte, zeigt an, daß die Feier des heiligen Abendmahles weder eine Wiederholung des einmal dargebrachten Sühnopfers Christi, noch ein fleischliches Essen seines für uns geopferten Leibes ist, wie dieses die römische Abendmahlslehre darstellt, sondern

daß es eine Zueignung des Verdienstes seines Todes, somit eine geistige Vereinigung mit dem lebendigen Christus ist. Chrstus ibediente sich ungesäuerten Brodes, weil am Passah kein anderes genossen wurde, doch liegt das Symbolische und Bedeutsame der Handlung nicht sowohl in der Qualität des Brodes und Weines, als vielmehr in der Art und Weise wie Christus diese Elemente darreichte. Nach jüdischer Sitte weihte Christus die sichtbaren Elemente bei der Abendmahlsfeier durch ein kurzes Dankgebet, indem er das Brod nahm, dankte, es brach und den Jüngrrn gab (Matth. 26, 26; Marc. 14, 22; 1 Cor. 11, 23. 24), ‚desselben gleichen auch den Kelch, dankte, gab ihnen den‘ (1 Cor. 11, 25; Matth. 26, 27; Marc. 14, 23). Das gesammte christliche Alterthum sammt der protestantischen Kirche anerkennt, daß zwischen dem Brechen des Brodes und dem Tödten des Leibes Christi eine sinnbildliche Beziehung stattfindet, d. h. daß das Brechen des Brodes eine symbolische Darstellung, nicht des Brechens der Glieder, sondern des gewaltsamen Todes Christi ist; der Wein ist Sinnbild des vergossenen Blutes. So tritt der durch das gebrochene Brod sinnbildlich dargestellte getödtete Leib Christi an die Stelle das Passahlammes und das durch den Wein sinnbildlich dargestellte Blut Christi tritt an die Stelle des Blutes der Passahlämmer. Mit den Worten ‚nehmet, esset, trinket Alle daraus‘ fordert der Herr seine Jünger zum persönlichen Genuß der sichtbaren Elemente des heiligen Abendmahles auf; zugleich ist damit der Genuß des Abendmahles in beiderlei Gestalten als eine bleibend gültige Form aufgestellt, so daß die Kelchentziehung der katholischen Kirche eine absolut schriftwidrige ist. Dieses Essen ist sinnbildlicher Akt von der gläubigen Aneignung des Dargebotenen, so daß es unser Eigenthum wird und wir in die innigste Lebens-Gemeinschaft mit dem für uns gekreuzigten Christo treten. Indem Christus Brod und Wein als seinen Leib und als sein Blut bezeichnet, offenbarte er seinen Jüngern, daß er hinfort das wahre, neutestamentliche Passahlamm sei, da an ihm und durch ihn erfüllt werde, was dort wesentlich vorbildlich war.

Die sichtbaren Elemente werden nicht zu dem Gegenstand, den sie bezeichnen, noch sind sie beides zugleich, d. h. Symbol und Sache selbst, sondern sie sind und bleiben Zeichen derselben; doch sind sie nicht bloße Symbole, vermittelst welcher man sich an die historische

Thatsache nur erinnert, sondern sie sind zugleich Unterpfand der durch Christi Tod erworbenen Versöhnung.

Durch das Streben die Art und Weise zu erklären, wie der verheißene Segen dem Gläubigen beim Genuß des heiligen Abendmahls vermittelt werde, wurde die Copula ‚ist' verschieden ausgelegt, wodurch die heftigsten confessionellen Streitigkeiten entstanden und die heilige Liebesabsicht des Stifters vielfach vereitelt wird, indem er sein Abendmahl zu einem Bundes- und Liebesmahl aller seiner Bekenner einsetzte. Van Oosterzee macht hierüber folgende treffende Bemerkung: „Daß aber das Abendmahl, welches zur Vereinigung aller Gläubigen in Christo Jesu bestimmt ist, gerade die Ursache des heftigsten Streites geworden, ist gewiß eine der traurigsten Erscheinungen, welche die Geschichte des Christenthums und der Reformation aufzuweisen hat. Nirgends bringt der Zankapfel einen traurigeren Eindruck hervor, als wenn er auf die Tafel der Liebe geworfen wird. Desto erfreulicher ist es, daß der Segen der Abendmahlsfeier nicht nothwendig von der Auslegung der Einsetzungsworte abhängig ist." Daß die Copula ‚ist' nicht im Sinne von wirklichem, substantiellem Sein, sondern als einfaches Zeichen grammatischer Relation zu nehmen ist, wird durch das Sprachgesetz, besonders aber durch die Natur der Sache selbst gefordert. Abgesehen davon, daß das ‚ist' in der aramäischen Sprache, in welcher Jesus redete, als Copula gar nicht gebraucht ist, und daß das griechische Wort (ἐστί) häufig bei Vergleichungen als eine abgekürzte Redeweise angewandt wird, ist es gegen das Gesetz der Logik und der Sprache zwei concrete von einander ganz verschiedene Gegenstände für ein und dasselbe zu halten, oder mit einem concreten Gegenstand zwei verschiedene Gegenstände zugleich zu bezeichnen. Wenn Christus seinen Jüngern das gebrochene Brod und den Kelch reichte und dazu sprach: „das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird," „das ist mein Blut des neuen Testamentes, welches vergossen wird für Viele zur Vergebung der Sünden", so konnten darunter die Jünger weder den gegenwärtig wirklichen, noch den zukünftig verklärten Leib Christi verstehen, weil Christus mit seinem irdischen Leibe noch unter ihnen war und bei der Darreichung des gebrochenen Brodes und des Kelches von dem Gebrochenwerden seines Leibes und dem Vergossenwerden seines Blutes, von dem ihm zwar nahe bevorstehenden, aber

immerhin noch zukünftigen Todesleiden sprach. Im Hinblick auf das Osterlamm mußten die Jünger die Worte Jesu aus seiner Handlung verstehen und erkennen, daß er hinfort das neutestamentliche Passahlamm, daß sein Leiden, wovon er ihnen immer bestimmter sprach, die Erfüllung des vorbildlichen Passahopfers sei und daß der alttestamentliche Segen, welcher mit dem Passahmahl verbunden war, nun durch ihn zum neutestamentlichen vollen Segen werde. Wie es vom Passahlamm hieß: „Dies ist das Verschonen des Herrn“ (2 Mos. 12, 11), so wird auch im Abendmahl vom Brod und Wein ausgesagt, daß sie Symbole des Opfertodes Christi, sowie Pfand und Siegel der damit verbundenen Segnungen sind; diese Beziehung oder Aussage wird im Griechischen und Deutschen durch die Copula ‚ist‘ vermittelt.

Der unmittelbare, historische Zusammenhang, welcher zwischen dem Abendmahl und dem alttestamentlichen Passah besteht, sowie die Einsetzungsworte Christi zeigen somit unzweideutig, daß das Abendmahl die Erfüllung des Passahmahles und deßhalb ein Sacrament unserer Erlösung durch Christi Tod ist. Von diesem Standpunkt aus, sowie aus dem neutestamentlichen Abendmahlsbericht lassen sich die übrigen Momente: Zweck und Segen des Abendmahls, sowie die Berechtigung und Verpflichtung zur Theilnahme an demselben verstehen und bestimmen.

2. Zweck und Segen des Abendmahls werden je nach der Auffassung des sacramentlichen Charakters des Abendmahles bestimmt.

Wenn der Herr zu seinen Jüngern beim Abendmahl spricht: „dies thut zu meinem Gedächtniß“, so ist es offenbar, daß er die symbolische Handlung zur dankbaren Erinnerung an die durch ihn vollendete Thatsache der Versöhnung einsetzte. Die römische Lehre vom Meßopfer, nach welcher der Priester den Leib und das Blut Christi bei der Abendmahlshandlung Gott zum Opfer darbringt, hat daher nicht den geringsten Grund in der Schrift, indem nirgends von einer solchen Erneuerung des Opfers, sondern ausdrücklich von der Erinnerung an das durch Christum gebrachte Opfer die Rede ist. Es wird in der Lehre vom Meßopfer der Begriff des Sacramentes mit dem des Opfers auf eine ganz willkührliche

Weise verwechselt und die ganze Natur des Abendmahls dadurch verändert. [1]

Das Abendmahl ist aber nicht in dem Sinne ein Gedächtnißmahl, daß es etwa nur zur Erinnerung an den Tod Jesu, als an eine historische Thatsache diente, sondern es ist ein Erinnerungszeichen unserer Erlösung. Obwohl der Herr in tausend andern Dingen ein Gedächtniß seines Namens gestiftet hat, so ist doch das Abendmahl ein Denkmal ganz besonderer Art. Nirgends strahlt uns die Liebe Gottes zum Menschen heller entgegen als da, wo ihm die heiligen Wahrzeichen seiner Erlösung dargereicht werden. Wie geeignet ist das Brechen des Brodes, uns an seinen um unserer Sünde willen zerschlagenen, gemarterten Leib, und das Ausgießen des Weines, an das Vergießen seines Blutes zur Vergebung der Sünden zu erinnern. Die Abendmahlsfeier soll die Menschen beständig an die große Thatsache ihrer Erlösung erinnern, sowie an ihre Vorrechte und Pflichten mahnen; denn wenn Gott von seines Namens Gedächtniß redet und solches Gedächtniß in einem Gebrauch stiftet, so ist die Verheißung damit inbegriffen, daß er daselbst wirklich zu seinem Volk kommen und es segnen will.

Wie das Passah, so ist auch das Abendmahl ein Bundesmahl und eine Bundeshandlung. Durch die sichtbaren Zeichen will uns Gott der fortdauernden Gültigkeit des neutestamentlichen Gnadenbundes, welcher durch Christi Versöhnungstod aufgerichtet ist, versichern und uns auf's Gewissеste bezeugen, daß wie wir die heiligen Wahrzeichen leiblich genießen, wir ebenso wahrhaftig durch die Wirkung des heiligen Geistes Theilnehmer an dem segensreichen Leib und Blut Christi werden sollen. Christus sprach daher: „Das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blut“ (Luc. 22, 20) und im Ebräerbrief Kap. 13, 20 heißt es ‚das Blut des ewigen Bundes‘. „Christus nennt sein Blut das Blut des neuen Bundes in Bezug auf jene feierliche Handlung, bei welcher Moses, nachdem er das Buch des Bundes genommen und es vor den Ohren des Volkes gelesen hatte, auch das Blut nahm und das Volk damit sprengete und sprach: ‚Sehet, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht

[1] Apolog. Art. XII. Vom Opfer. — Glaubensart. d. bischöfl. Methodistenkirche XX. Von dem einigen Opfer Christi.

über allen diesen Worten‘ (2 Mos. 24, 7. 8) . . . Er nennt im Gegensatze zum alten Bunde, welcher seiner Natur nach einleitend und temporär war, die Dispensation des Evangeliums den Neuen Bund, wobei er zugleich hinwies auf die Weissagung Jeremiä. . . . Das Blut Christi, nämlich die Vergießung seines Blutes zum Sühnopfer, hat uns diesen Bund erworben und ratificirt, so daß derselbe unverbrüchlich fest steht für alle wahrhaft bußfertigen und zerknirschten Seelen, die an ihn glauben. Als Pfand und Siegel dieser großen Wahrheit hat der Herr sein Abendmahl eingesetzt, und derjenige, welcher im Glauben aus dem Kelche trinkt . . . wird dadurch der Wahrhaftigkeit und Fortdauer dieses Bundes gewiß und ein persönlicher Theilhaber der Fülle seiner Segnungen“ (R. Watson's Exposition). Der Apostel Paulus nennt den Kelch ‚die Gemeinschaft des Blutes Christi‘ (1 Cor. 10, 16), dadurch den Bund und das Mittel zur Errichtung desselben in Eins zusammenfassend, wodurch er die innige Verbindung zwischen dem Bund und dem Blute Christi ausdrückt.

Wie das heilige Abendmahl von Seiten des Stifters den Bundescharakter an sich trägt, so ebenfalls von Seiten des Empfängers. Im Genuß des heiligen Abendmahls liegt nämlich ein factisches Bekenntniß unsers Glaubens an das stellvertretende, sühnende Leiden, welches das Bekenntniß unserer Schuld und das aufrichtige Verlangen nach Heiligung des Lebens in sich schließt. Es liegt dieses in den Worten des Herrn und seines Apostels begründet, wenn es dort heißt: „dies ist mein Blut des neuen Testamentes, welches vergossen wird für Viele zur Vergebung der Sünden“ (Matth. 26, 28), und „so oft ihr von diesem Brod esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis daß er kommt“ (1 Cor. 11, 26). Unter den ‚Vielen‘ ist nach Röm. 5, 15. 18. 19 jeder Nachkomme Adams zu verstehen und steht im Gegensatz zu dem Einen, der sie erlöset. Den Tod des Herrn ‚verkündigen‘ heißt seinen Glauben an Christum den Gekreuzigten, an die durch seinen Tod gestiftete Versöhnung mit Wort und Wandel bekennen. Der Zusatz ‚so oft‘ deutet beides an, daß uns nach dem Abendmahl herzlich verlangen soll und wir dasselbe so oft als möglich genießen sollen, ebenso zeigt es an, daß jene Verkündigung eine mit dem jedesmaligen Genuß des Abendmahls verbundene Verpflichtung ist. Wer also das gebrochene Brod und den gesegneten Kelch

genießt, legt ein öffentliches Bekenntniß seines Glaubens an Christum und an sein Werk ab, sowie seiner Gemeinschaft mit ihm und mit seiner ganzen Kirche.

Der Segen, welcher im Abendmahl verheißen und dargereicht wird, ist ein seinem ganzen Wesen entsprechender und steht zu dem mit dem Passahmahl verbundenen im Verhältniß der Fülle zum Vorbild. Die Vermittlung des Segens ist zwar eine in ihrem tiefsten Grunde geheimnißvolle, aber eben deßwegen keine auf einer bloß natürlichen Wirkung beruhende. Wie die sichtbaren Elemente des Abendmahles nicht bloß Sinnbilder sind, eine geistige Handlung lehrhaft darzustellen, sondern Pfänder und Siegel für den verheißenen Segen, so ist die Erlangung desselben nicht eine bloß beim Genuß der Symbole durch unsere eigene Reflexion vermittelter, so daß dadurch nur heilsame Gefühle erweckt und unsere Entschlüsse im Guten befestigt werden. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß es sich auch beim Abendmahl zur Verwirklichung seines heiligen Zweckes um die Mitwirkung des Menschen handelt, und daß durch die Betrachtung der großen Liebe Gottes in der Dahingabe seines Sohnes und der Liebe des Sohnes in seiner Versöhnungsthat unser Glaube gestärkt und unsere Liebe zu Gott vermehrt wird; unsere Mitwirkung des Glaubens ist jedoch nur die vermittelnde und nicht die bewirkende Ursache und die Vermehrung unseres Glaubens und unserer Liebe ist gleichsam nur der zunächstliegende, zum höheren und höchsten Zweck hinführende Segen. Durch die Stiftung des Abendmahls bezweckte der Herr die Selbstmittheilung an die Gläubigen auf eine geheimnißvolle, geistige Weise zu vermitteln, indem der Leib Christi durch den Glauben auf eine himmlische Weise empfangen und genossen wird (Joh. 6, 63; 1 Cor. 10, 16). (Glaubensart. XVIII.)

Um diese Cardinalwahrheit der persönlichen Lebensgemeinschaft, in welche der Gläubige mit Christo kraft seines Versöhnungstodes und vermittelst seines Glaubens tritt, handelt es sich in der Abendmahlslehre. Diese Mittheilung findet allerdings schon bei der Wiedergeburt statt, doch wird dieselbe kraft der Verheißung beim Abendmahl erneuert und vermehrt. Nast sagt in seinem Commentar nicht ohne Grund, daß diese Wahrheit nicht immer genug betont werde, und Van Oosterzee bemerkt hierüber: „Möchten sich doch alle Christen dahin vereinigen, daß im Abendmahle nicht nur eine symbolische

Feier des Todes Christi, sondern eine reale Mittheilung Christi selbst an seine Gläubigen stattfinde, so daß er ihnen an diesem Tisch sich selbst zu schauen und zu genießen gebe in der ganzen Fülle seiner rettenden Liebe." In dieser geistigen Selbstmittheilung ist auch die Mittheilung der Frucht seines Versöhnungswerkes inbegriffen, nämlich: Vergebung der Sünden, Kraft zur Heiligung und so Vermehrung des geistlichen Lebens;[1] oder wie auch der Heidelberger Katechismus sich über den Genuß und Segen des Abendmahls schön ausdrückt (Vom heiligen Abendmahl, 75. 76): „Es heißt nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen,[2] sondern auch daneben durch den heiligen Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeieten Leib je mehr und mehr vereinigt werden,[3] daß wir, obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinen Beinen sind,[4] und von einem Geiste, wie die Glieder unseres Leibes von einer Seele, ewig leben und regiert werden."[5] „Der Segen dieses besonders wirksamen Gnadenmittels besteht darin, daß unser Erlöser das Siegel seiner Liebe gegen uns erneuert, die Verheißungen seines Bundes wiederholt und uns zur vermehrten Glaubensübung auffordert, um uns desto reichlicher mit dem Brod, das vom Himmel herabgekommen ist, zu speisen" (Watson's Inst. Part. IV, Art. IV).

Auf welche Art und Weise diese Mittheilung beim Genuß der sichtbaren Elemente geschieht, wird uns nicht erklärt, nur so viel ist, wie wir aus dem Context nachgewiesen haben, zu erkennen, daß es weder auf materielle, noch auf magische Weise bewirkt wird, daß wir weder nach katholischer Auffassung in Brod und Wein den natürlichen, noch nach lutherischer Lehre den verklärten Leib Christi

---

[1] Siehe Kirchenordnung II. Thl., Kap. 2. Vom heiligen Abendmahl: ‚Darum, o gnädiger Gott, laß uns den Leib deines theuren Sohnes Jesu Christi so genießen und sein Blut so trinken, daß unsere sündhaften Seelen und Leiber durch seinen Tod gereinigt und in seinem höchst kostbaren Blut abgewaschen werden mögen, auf daß wir auf immer in ihm verbleiben und er in uns.‘ [2] Joh. 6, 35. 40. 47. 48. 50. 51. [3] Joh. 6, 55. 56. [4] Eph. 3, 16. 17; 5, 29. 30; 1 Cor. 6, 15. 17. 19; 1 Joh. 3, 24; 4, 13. [5] Joh. 6, 56—58; 15, 1—6; Eph. 4, 15. 16.

genießen. — Man will aus 1 Cor. 11, 27. 29 nachweisen, daß wenn nicht der natürliche oder verklärte Leib Christi im Abendmahl genossen würde, der unwürdige Abendmahlsgenosse sich auch nicht selber das Gericht essen und trinken könnte. Der erklärende Zusatz, ‚damit, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn', sagt offenbar nichts Anderes, als daß der Unglaube in den sichtbaren Elementen des Abendmahls keine Symbole und Unterpfänder des Versöhnungstodes Christi, sondern nur gewöhnliche Speise erblicke (V. 34) und durch diese Verachtung auch das Versöhnungsopfer Christi verwerfe. Daß nicht der Ungläubige, sondern nur der Gläubige im Abendmahl den Leib des Herrn empfängt, geht deutlich aus dem Wort Christi hervor, wenn er sagt: ‚wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der hat das ewige Leben' (Joh. 6, 53—56), und daß diese Redeweise des Herrn nicht buchstäblich, sondern bildlich aufzufassen ist, haben wir bereits bei den Einsetzungsworten Christi erklärt.

Die Mittheilung Christi ist zwar durch den Glauben vermittelt und bedingt, doch ist sie vor Allem eine That Christi und Wirkung seines Geistes, welcher als heiliger Geist nicht auf mechanische und lokale, sondern auf organische Weise die Glieder mit dem Haupte verbindet, also daß von ihm neue Lebensströme in seine Glieder sich ergießen. Nicht in den Elementen, sondern in dem Akt, ist Christus gegenwärtig, denn Brod und Wein sind keine Vehikel, welche uns Christum bringen, sondern sie sind nur Zeichen und Siegel der verheißenen, göttlichen Gnade.

Seinem Zweck und Segen entsprechend erhielt dieses Sacrament verschiedene Namen. Abend- oder Nachtmahl wird es in Rücksicht auf die Zeit seiner Stiftung genannt, ferner weil es an die Stelle des Passahmahles trat und eine geistliche Speisung bezweckt. Communion heißt es der Gemeinschaft wegen, welche die Heiligen am gemeinsamen Tisch des Herrn unter einander haben; Eucharistie (von εὐχαρίστειν = Dank sagen) oder Lob- und Dankmahl, weil es Christus mit Danken einsetzte (Matth. 26, 26. 27) und von den Abendmahlsgenossen stets mit freudiger Danksagung gegen Gott für die unaussprechliche Gabe seines Sohnes genossen werden soll. Die ersten Christen bezeugten ihre Dankbarkeit bei der Feier des Abendmahles dadurch, daß sie zu ihren Agapen oder

Liebesfesten Gaben für die Dürftigen mitbrachten. Andere Bezeichnungen der Schrift sind: Tisch des Herrn (1 Cor. 10, 21), da der Herr das Mahl bereitet hat; Brodbrechen (Luc. 24, 35; Apg. 2, 42).

3. Die Berechtigung zum Genuß des Abendmahls wird durch die Natur und den Zweck desselben bestimmt. Da dieses heilige Sacrament ein auf der Versöhnung Christi beruhendes Bundesmahl ist, so bleibt es für diejenigen, welche in offenbarer Unbußfertigkeit leben und das sühnende Leiden Christi leugnen nutz- und fruchtlos, weil ihre Gesinnung im absoluten Widerspruch mit der Natur und dem Zweck des heiligen Abendmahls steht. Während daher jeder wahrhaft Bußfertige und an Christum, als an unsern einzigen Versöhner und Mittler Glaubende nach dem Wort des Herrn ein Anrecht auf den Genuß des heiligen Abendmahles hat, so geht Allen denen, welche diese Gesinnung nicht im geringsten Grad besitzen, die schriftmäßige Berechtigung zum Genuß dieses heiligen Sacramentes ab. Es ist dieses als ein bleibender, apostolischer Grundsatz der christlichen Kirche, vom Apostel unzweideutig in 1 Cor. 10, 21; 2 Cor. 6, 14—18 ausgesprochen. So hat die Kirche Christi als Verwalterin der heiligen Sacramente nicht allein die Menschen über das Wesen des Abendmahls zu belehren und sie vor unwürdigem Genuß desselben ernstlich zu warnen, sondern sie hat auch die Pflicht und Autorität Solche, deren Leben ein unzweideutiger Beweis von dem absoluten Mangel jener erforderlichen Gesinnung ist, nicht zum Tische des Herrn zuzulassen. Für die kirchliche Zulassung Aller zum Abendmahl, ohne Rücksicht auf den persönlichen Glauben, berief man sich gewöhnlich darauf, daß auch Judas Ischarioth am Abendmahl Theil genommen habe, so die Conc. Form. Art. 7. Diese Ansicht ist aber gegenwärtig allgemein aufgegeben, indem Johannes ausdrücklich berichtet, daß Judas den Bissen des Passahbrodes genommen und dann hinausgegangen sei (Joh. 13, 26. 30). Hierauf folgt nach Matth. 26, 26 und Mac. 14, 22 die Einsetzung des heiligen Abendmahls, was durch die Worte ‚indem sie aßen, nahm Jesus das Brod, dankte und brach es . . .‘ eingeführt wird. Der scheinbare Widerspruch im Bericht des Lucas (22, 20. 21) erklärt sich aus der von den übrigen Evangelisten abweichenden Erzählungsweise, indem er nicht wie jene chronologisch, sondern sachlich berichtet,

also daß er V. 15—20 die Handlung in einem Bilde darstellt und dann V. 21—38 nachholt, was der Herr mit den einzelnen Jüngern bei dieser Gelegenheit verhandelte, und dabei mit Judas Ischarioth beginnt. (Siehe Nast, Whedon's Com., Lange, Tholuck.)

Keiner Partikularkirche steht dagegen nach dem Sinn und Geist der Schrift das Recht zu, außer jenem allgemein christlichen Grundsatz, noch besondere, confessionelle Bedingungen aufzustellen, nach welchen das heilige Abendmahl gespendet oder verweigert wird; denn es ist nicht Einzelgut einer besonderen Confession oder Denomination, sondern es ist Gemeingut der allgemein christlichen Kirche.

So wenig die äußere Theilnahme an der Abendmahlsfeier schon ein Kriterium wahrer Gläubigkeit ist, so wenig wird der wahrhaft Heilsbegierige und Gläubige den gewissenhaften Gebrauch dieses heiligen Sacramentes versäumen, eingedenk des Wortes: ‚so oft ihr von diesem Brod esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis daß er kommt'.

Die Privatcommunion ist nur da zulässig, wo sie nicht aus Geringschätzung gegen die christliche Gemeinschaft, sondern um Krankheit oder anderer ernstlicher Hindernisse willen, stattfindet; wosonst durch solche eigenmächtige Absonderung dem Zweck des heiligen Abendmahls, als einem Gemeinschaftsmahl zuwider gehandelt und die christliche Gemeinschaft überhaupt dadurch gefährdet würde.

4. Geschichtliche Entwicklung der Abendmahlslehre.

Verfolgt man den historischen Gang derselben, welcher in der Kirchen- und Dogmengeschichte um seines vorherrschend polemischen Charakters willen ‚Abendmahlsstreitigkeiten' genannt wird, so lassen sich in demselben die zwei Hauptperioden unterscheiden: die Zeit vor der Reformation und diejenige von der Reformation bis auf die Gegenwart.

a) Die Zeit bis zur Reformation. In den ersten christlichen Jahrhunderten war noch kein bestimmtes, theoretisches Bewußtsein über den Begriff des Abendmahls vorhanden, man hielt sich vorherrschend an das praktische Moment desselben, an die Verbindung der Gläubigen mit Christo, während die verschiedenen theoretischen Auffassungen der Lehre noch zu keiner Controverse führten. In den ersten drei Jahrhunderten bildeten sich namentlich

zwei Lehrmeinungen aus. Nach der einen, der mystischen Ansicht, dachte man sich eine Verbindung des Logos mit den Elementen, so daß in Brod und Wein sich der Leib und das Blut des Herrn dem Gläubigen mittheile; über die Art und Weise dieser Mittheilung wurde weder eine genaue Rechenschaft gegeben, noch gefordert. So spricht Ignatius in seinen Briefen gegen Solche, welche an der Feier des Abendmahls nicht theilnehmen, weil sie nicht glauben, daß die Eucharistie der Leib des Erlösers sei. Irenäus nennt es den Gnostikern gegenüber eine Inconsequenz, die sichtbaren Elemente im Abendmahl Gott zu weihen und nicht zu glauben, daß in denselben der Leib Christi von dem Leib der Gläubigen aufgenommen werde. Ebenso hat Justin dieselbe Vorstellung wie Irenäus, daß vermöge der Wirkung des Logos, der einst in Christo erschien sich Fleisch und Blut wirklich mit Brod und Wein verbinden. Nach der andern, symbolischen Meinung, wurde das Zeichen oder Bild von der Sache getrennt. Tertullian bedient sich noch beider Ausdrucksweisen, neben den zahlreichen Bezeichnungen von Brod und Wein als nur symbolischer Zeichen, finden sich auch solche, daß mit dem äußerlichen Zeichen auch ein übernatürliches Element verbunden sei. Eine ähnliche Vorstellung hat Cyprian. Bestimmter tritt die symbolische Auffassung bei den Alexandrinern hervor. So sagt Clemens: ‚das Fleisch und Blut Christi essen, heißt theilnehmen an dem göttlichen Leben Christi durch die geistige Gemeinschaft mit ihm‘. Origenes unterscheidet zwischen dem Essen des Leibes und Blutes im höchsten geistigen und in dem untergeordneten, symbolischen Sinn. Der höchste Zweck des Abendmahls ist nach ihm, die geistige Gemeinschaft mit dem Logos darzustellen und den geistigen Genuß desselben zu vermitteln. Wie das Brod gebrochen und zur Nahrung dargereicht wird, so theilt sich Christus mit durch das Wort der Wahrheit, welches von ihm ausgeht. Er verwirft jede Vorstellung von einem übernatürlichen Element, welches Brod und Wein innewohne.

Im 4. Jahrhundert bildete sich die sinnlich realistische Auffassung von Justin und Irenäus weiter aus und es kam zu den zwei genannten, noch eine dritte, magische Auffassung, nach welcher, nicht wie bei der mystischen der Leib Christi den Elementen nur inhärire, sondern Brod und Wein durch Verwandlung zum unsichtbaren

Leib Christi werden. Schon Cyrill von Jerusalem vergleicht die im Abendmahl an Brod und Wein vorgehende Veränderung mit der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana; durch ein Wunder verbinde sich Leib und Blut Christi mit Brod und Wein und werde ihm dadurch mitgetheilt. Ist hier auch die spätere katholische Verwandlungslehre noch nicht deutlich ausgesprochen, so enthält diese Anschauung doch schon die ersten Anfänge dazu. Mit ihm stimmt Chrysostomus überein; unter den Occidentalen gehören Hilarius von Poitiers und Ambrosius hierher. ‚Durch das Gebet‘, sagt der Letztere, ‚werde Brod und Wein in Fleisch und Blut Christi verwandelt‘. Am nächsten der Verwandlungslehre kommt Gregor von Nyssa. Athanasius und Augustin dagegen bezeichnen Brod und Wein als heilige Zeichen, welche Aehnlichkeit haben mit dem, was sie bezeichnen. Die Lehre kam indeß der eigentlichen Verwandlungstheorie, nach welcher ein substantielles Verwandeltwerden der Abendmahlselemente in Leib und Blut Christi stattfindet, immer näher.

Johannes von Damascus schloß sich an die Bestimmungen des 2. nicäischen Concils (im J. 787) an und sagt: ‚Brod und Wein seien nicht bloß ein Bild des Leibes Christi;‘ die unmittelbare Wunderwirkung des Logos bringe hier auf neue Weise den Leib Christi hervor. Im 9. Jahrhundert lehrte Paschasius Radbertus, Abt des Klosters Corbie, in seinem ‚Buche vom Leibe und Blute des Herrn‘, daß Gott vermöge der Consecration des Priesters durch sein allmächtiges Wort den wahren Leib und Blut Christi aus der Substanz des Brodes und Weines schaffe; Farbe und Geschmack der Elemente bleibe, obgleich die Substanz verwandelt werde. Nicht bloß innerlich werde der Leib Christi genossen, sondern die verklärten Sinne nehmen selbst den Leib Christi wahr. Diese Darstellung blieb nicht ohne Widerspruch und wurde u. A. von Frudegard bekämpft und mehrfach aus Augustin widerlegt. Sein Hauptgegner war Ratramnus, welcher auf Veranlassung von König Karl dem Kahlen seine Schrift ‚vom Leib und Blute des Herrn‘ schrieb. Nach der darin enthaltenen Lehre ist der Leib Christi nicht für die Sinne, sondern nur für den Glauben da, nicht in Bezug auf die äußerliche Erscheinung, sondern nur in Bezug auf die Kräfte. Von den äußerlichen Zeichen geht eine heiligende Einwirkung aus,

indem der Mensch durch Brod und Wein mit Christo in Verbindung gesetzt wird. Johannes Scotus leugnete ebenfalls die Brodverwandlungslehre und nahm einen geistigen Genuß an. Trotz diesen Widerlegungen wich die geistige Auffassung immer mehr der Gewalt der herrschenden, sinnlichen Richtung, so daß im 11. Jahrhundert Berengar, der Repräsentant einer geistigeren Betrachtungsweise, auf einer Synode zu Rom (1059) widerrufen mußte; sein Gegner war Lanfranko, in dessen Vorstellungsweise sich die sogenannte Transsubstantiationslehre vollendete. Auf der lateranischen Kirchenversammlung (1215) wurde dann die Transsubstantiationslehre durch Innocenz III. zum Glaubensartikel erhoben. Nach dieser Lehre verlieren die sichtbaren Elemente des Abendmahls in dem Moment der Consecration ihre natürliche Substanz, Brod und Wein werden zur Substanz des Leibes und Blutes Christi. Da der Priester die Worte spricht, welche die Verwandlung herbeiführen, so ist er es, welcher auf diese Weise den Leib und das Blut des Herrn macht.

Wie der Taufe, so legte man auch dem Abendmahl schon frühzeitig eine gewisse wunderthätige und magische Kraft bei, nicht nur für die Seele die Tilgung der Sünden bewirkend, sondern auch für den Leib, daß es von Krankheiten heile, vor Zauberei und Anfechtungen des Teufels bewahre und sogar den Todten zum Heil ihrer Seele nützlich sei, woraus dann die Seelenmesse entstand.

Aus der römisch-katholischen Lehre von der Transsubstantiation, welche auch von der griechisch-katholischen Kirche angenommen wurde, gingen dann andere Verirrungen hervor. Ist Christus die Substanz der Elemente geworden durch die Weihe des Priesters, so muß er auch in Form der Hostie angebetet werden, was theils in der Messe, bei der Aufstellung des Brodes auf den Altar, beim Gang zur Krankencommunion und namentlich bei den Prozessionen geschieht, an denen die Hostie zur Schau herumgetragen wird. Diese Adoration d. h. die Kniebeugung wurde durch Honorius III. allgemein eingeführt (1217) und später stiftete Urban IV. (1264) zur Verherrlichung des Dogma das Frohnleichnamsfest. Da Christi Leib im verwandelten Brod substantiell vorhanden, so muß er auch das Blut in sich enthalten, woraus sich die Lehre von der Concomitanz, daß in der einen Gestalt der ganze Christus

enthalten, von selbst ergab. Die praktische Consequenz war, daß in Folge dieser Theorie auf dem Concilium zu Konstanz (1415) den Laien der Kelch entzogen wurde. Außer der dogmatischen Begründung für die Kelchentziehung gab man vor, daß bei der Darreichung des Kelches etwas von dem Blute Christi verschüttet und so entweiht werden könnte; der Hauptgrund war aber, den Priesterstand dadurch dem Volke gegenüber auf besondere Weise auszuzeichnen. In der älteren Kirche findet sich keine Spur von einem andern Genuß des Abendmahls als in beiderlei Gestalten. Noch im 5. Jahrhundert bezeichneten Papst Leo I. und Gelasius die Ausschließung des Weines beim Abendmahl als ein Sacrilegium (Kirchenfrevel, Verletzung eines Heiligthums). In der griechisch-katholischen Kirche wurde die ursprüngliche Form beibehalten. —

Mit der aus der ältesten Zeit stammenden Idee, daß Brod und Wein beim Abendmahl als eine Art Opfer Gott dargebracht werde, verband sich durch die katholische Verwandlungslehre die Meinung, daß mit der Darbringung von Brod und Wein auch der Leib und das Blut Christi geopfert werde. Diese Opferhandlung wurde dann beim Abendmahl als die Hauptsache betrachtet und in der Messe, der wichtigsten aller gottesdienstlichen Handlungen im Katholicismus, von der eigentlichen Communion als ein Besonderes getrennt.

So war im Laufe der Jahrhunderte die ursprünglich reine, apostolische Abendmahlslehre abhanden gekommen, die von Christo eingesetzte Handlung in eine menschliche Opferhandlung verwandelt worden und dieses herrliche Gnadenmittel zu hierarchischen Zwecken mißbraucht.

b) Die Zeit von der Reformation bis auf die Gegenwart. Die Reformatoren von dem Grundsatz ausgehend, die christliche Lehre und das christliche Leben allein von dem Worte Gottes aus zu bestimmen, verwarfen einstimmig die katholische Abendmahlslehre; in der Erklärung der Einsetzungsworte und des Wesens des heiligen Abendmahles gingen jedoch ihre Meinungen auseinander.

Luther behielt im Anfang seines reformatorischen Wirkens die Transsubstantiationslehre noch bei, indem er anfänglich nur gegen die Aeußerlichkeit der Messe kämpfte und zunächst die würdige

Vorbereitung zum heiligen Abendmahl behandelte. In seinem ‚Sermon an den christlichen Adel‘ und in seiner Schrift ‚von der babylonischen Gefangenschaft‘ bekämpfte er dagegen die Transsubstantiationslehre und die Messe, und nennt jene ein „ungeheuerliches Wort“. Nach der lutherischen Auffassung hat auch das Element im Abendmahl seine Kraft vom Wort, dieses giebt uns Bürgschaft dafür, daß man im Abendmahl wirklich Leib und Blut bekommt, sie sind, wie sich die Dogmatiker ausdrückten, ‚in, mit und unter‘ den Elementen wahrhaftig gegenwärtig. Um diese Gegenwart begreiflicher zu machen, unterscheidet Luther eine dreifache Gegenwart Christi: 1) eine lokale, wie Christus zur Zeit seines Erdenwandels leiblich gegenwärtig war, 2) eine dynamische, wie Gott und Christus allgegenwärtig ist und 3) eine sacramentliche, welche die mittlere von jenen beiden ist, wornach Etwas ganz ist im ganzen Raum und ganz im einzelnen Theil. Weil die Gegenwort von Leib und Blut Christi im Sacrament eine reale, vom subjectiven Glauben unabhängige ist, so wird er nicht nur vom Gläubigen, sondern auch vom Ungläubigen genossen. Die Darreichung des Leibes und Blutes Christi ist nicht der Hauptzweck des Abendmahls, sondern nur das Mittel zum Hauptzweck, nämlich zur Vergebung der Sünden. Luther nennt in seinem großen Katechismus das Sacrament eine heilsame, tröstliche Arznei, die uns helfe und das Leben gebe, beide an Seele und an Leib; „diese Speise ist so stark, daß sie uns in sich wandelt und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen geistliche, heilige, lebendige Menschen macht.“ Dieser Segen des Abendmahls ist durch das geistliche Essen im Glauben bedingt. Die Abendmahlsvorbereitung besteht in der lutherischen Kirche in der Privatbeichte und Absolution. — Carlstadt verließ seinen früheren streng realistischen Standpunkt und fand im Abendmahl vor Allem eine Leistung des Menschen, welche derselbe in der Erinnerung und Erkenntniß Christi vollbringe. In seinem ‚Dialogus oder Gesprächbüchlein‘ bezieht er willkührlich die Worte Christi ‚das ist mein Leib‘ nicht auf das Brod, sondern auf den leiblich anwesenden Leib Christi und an die Stelle des gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi im Abendmahl setzt er ein „inbrünstiges Gedächtniß an den dahingegebenen Leib Christi“; wogegen sich

Luther in seiner Schrift ‚wider die himmlischen Propheten‘ heftig äußerte.

Im Gegensatz zu Luthers realistischer Auffassung des Abendmahls steht die symbolische von Zwingli. Durch einen Streit zwischen zwei württembergischen Theologen (Hermann und Alber) veranlaßt, richtete er ein vertrauliches Schreiben an den Letzteren, welcher lutherisch gesinnt war und suchte zwischen diesem und dem carlstadtisch gesinnten Gegner zu vermitteln. Bis dahin hatte sich Zwingli noch an den Consubstantiationsbegriff angeschlossen, nun aber gelangte er bei der Auslegung des 6. Kapitels Johannis zu dem Schluß, daß auch im Abendmahl der Leib Christi geistiger Natur sein müsse und nur durch den Glauben angeeignet werde. ‚Er ißt mich‘, heiße so viel als ‚er glaubt an mich‘. Die Einsetzungsworte Christi legte er zwar exegetisch richtig aus, indem er sich fürchtete etwas mehr hineinzulegen als was ihm eine grammatische Auslegung erlaubte, doch kam er über diese Exegese, nach welcher er das ‚ist‘ mit ‚bedeutet‘ übersetzte, nicht hinaus. Brod und Wein waren ihm nur Symbole und nicht Unterpfänder und Siegel der erneuten Mittheilung Christi, denn die Abendmahlsfeier beschränkt sich nach ihm wesentlich auf den sichtbaren Akt einer Gedächtnißfeier des einigen Opfers Christi.[1] Nach Zwingli ist Christus im Sacrament nicht reell gegenwärtig, sondern nur durch dasselbe bedeutet, weßhalb der Abendmahlsgenosse sich an Christum, als an einen Abwesenden erinnert. Oekolampad gelangte mehr auf dogmatischem Wege zum selben Ziele wie Zwingli auf exegetischem, daß nämlich die Einsetzungsworte Christi figürlich verstanden werden müssen. Nachdem die reformirte Anschauung durch Bugenhagen u. A. nicht widerlegt werden konnte, trat Luther auf den Kampfplatz. Die Gegensätze gestalteten sich durch Rede und Gegenrede immer heftiger. Luther trat sehr heftig gegen die sogenannten Sacramentirer auf und warf ihnen Bibelfälschung vor; Zwingli vermochte seinerseits trotz exegetischer Klarheit, dialektischer Schärfe und würdiger Polemik den Luther keines Andern zu überzeugen.

Melanchthon, der den Streit mit Betrübniß ausbrechen

---

[1] Siehe Zwingli's Com. über die 67 Art. und ‚de vera et falsa religione‘.

sah, sagte schon 1525, daß er nichts Anderes darin sehe, als daß die Menschen in verwickelte, dunkle und profane Streitigkeiten geworfen werden, wodurch die Seelen vom Hinblick auf das Wesentliche der Lehre abgezogen werden; doch nahm er anfangs gegen Zwingli bei dem Abendmahlsstreit Stellung und behauptete wie Luther eine Gemeinschaft des gegenwärtigen Leibes und schrieb unter Anderm an Oekolampadius, daß er nicht zweifle, daß die Jünger beim Abendmahl den Leib Christi genossen haben. Auch später hielt er noch die Gegenwart Christi im Abendmahl fest, aber durch eine von Oekolampadius herausgegebene Sammlung von Zeugnissen der Kirchenväter veranlaßt, unterließ er es dieselbe näher zu bestimmen, und als Calvin in seinem Werk ‚Instit. relig. christ.‘ (1535), in seinem großen Katechismus (1536) und in seiner ‚Confessio fidei de eucharistia‘ die Abendmahlslehre von einem vermittelnden Standpunkt aus entwickelte, da war es Melanchthon leicht sich mit diesem zu verständigen. Er änderte dann den 10. Art. der Augsburger Confession dahin ab, daß er nicht allein die Verdammungsformel über Andersdenkende wegließ, sondern auch statt ‚ausgetheilt‘ ‚dargeboten‘ setzte, wodurch die Meinung, daß auch der Ungläubige den Leib des Herrn genieße modificirt wurde.

Trotz der Vermittelungsversuche auf dem Religionsgespräch zu Marburg (1529) kam es zwischen Luther und Zwingli nicht zu der bezweckten Vereinigung, da Luther dabei stehen blieb, daß der Leib Christi im Abendmahl mit dem Munde leiblich genossen werde. Auch die Wittenberger Concordienformel (1536) vermochte den Streit nur beiläufig beizulegen, da er durch Luthers ‚kurzes Bekenntniß vom Abendmahl‘ (1544) von Neuem losbrach.

Calvin trat nun vermittelnd zwischen die streitenden Partheien. Im Gegensatz zu Luther verwirft er die lokale Gegenwart Christi im Abendmahl und lehrt gegenüber Zwingli eine reale Gegenwart Christi im Abendmahl. Wer im Glauben das Abendmahl genießt, werde wahrhaft und vollständig Christi theilhaftig. Den Vorgang denkt sich Calvin nicht geschehend vermöge des Körpers Christi, der als solcher nicht an mehreren Orten zugleich sein könne, sondern vermöge der Kraft des heiligen Geistes. Das Aeußere des Abendmahls sei allerdings bloß ein Zeichen, aber nicht ein leeres Zeichen, sondern es stelle das wirklich dar, was dadurch bezeichnet

werde, nämlich die wirkliche Mittheilung des Leibes Christi durch die Kraft des heiligen Geistes. Christus steige nicht körperlich, wohl aber vermöge seines Geistes und des äußerlichen Symbols zu den Gläubigen herab und die Gläubigen werden durch die Kraft des heiligen Geistes zur Gemeinschaft mit ihm in den Himmel erhoben. Christus werde im Abendmahl Allen angeboten, aber nur von den Gläubigen aufgenommen, denn der Glaube sei das Organ, durch welches die Gemeinschaft mit Christo erlangt werde.

So gelang es Calvin wie keinem andern durch glaubensinnige Auffassung des Wesens des Abendmahls, durch richtige Exegese der Einsetzungsworte und dialektische Schärfe in der Beurtheilung der dogmatischen Gegensätze die Extreme zu vermeiden und einen dem Sacrament entsprechenden Abendmahlsbegriff aufzustellen. Die Symbole der reformirten Kirche stimmen größtentheils hierin mit Calvin überein, so auch die Methodistenkirche.

Die Socinianer anerkennen zwar, daß Christus das Abendmahl zu einer dauernden Beobachtung eingesetzt habe, doch ist es bloße Ceremonie, eine Feier dankbarer Erinnerung und Erwähnung. Während die Supranaturalisten am Ende des vorigen Jahrhunderts (Reinhard, Knapp u. A.) das lutherische Abendmahlsdogma zu mildern suchten, gaben die Rationalisten die Beziehung des Abendmahls auf den sühnenden Tod Christi auf. Von lutherischer Seite aus (Scheibel, Rudelbach, Guericke u. A.) wird die reformirte Lehre verworfen und jede Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten entschieden abgewiesen. Je mehr von einer lebendigen, biblischen Christologie aus die Extreme überwunden werden, je mehr Christus als der Gottmensch, als das verklärte Haupt seiner Gemeinde lebendig begriffen und ergriffen wird, desto näher wird die Zeit wahrer Union kommen, in welcher die bisher confessionell getrennten Glaubensbrüder sich am Tische des Herrn gemeinschaftlich ihrem Versöhner nähern und seine lebendige persönliche Gemeinschaft im Glauben genießen.

§ 94. Die Kirchenverfassung.

Wie der hohe, heilige Beruf, mit welchem der Herr seine Kirche betraut hat, besondere, heilige Mittel erheischt, so macht die Verwaltung derselben wiederum eine zweckentsprechende Ordnung zur

absoluten Nothwendigkeit, wenn anders die der Stiftung der Kirche zu Grunde liegende Gnadenabsicht Gottes erreicht werden soll. Obwohl die Kirchenverfassung in mancher Beziehung nach den besonderen Zeit- und Ortsverhältnissen eingerichtet werden muß und in diesen Stücken nach den jeweiligen Bedürfnissen verändert und verbessert werden kann und soll, so ist sie doch nach ihren unveränderlichen Grundzügen im Worte Gottes enthalten und zwar nach ihren Aemtern und Rechten.[1]

1. Das Wesen der Kirchenverfassung.

a) Die Aemter der Kirche.

Christus, der Herr der Kirche und Erzhirte der Schafe sonderte aus seinen Jüngern eine Anzahl solcher Arbeiter aus, die er mit besonderen Aufträgen betraute, und setzte neben dem allgemeinen, heiligen Priesterthum, zu dem das neutestamentliche Bundesvolk berufen ist, zur Gründung und Fortpflanzung seiner Kirche folgende Aemter ein:

1. Auf's erste die Apostel (Ephes. 4, 11). Dem Wortlaut nach (ἀπόστολος = Gesandter, Botschafter) werden im weiteren Sinne des Wortes diejenigen Apostel genannt, welche mit Aufträgen eines Anderen versehen sind (Joh. 13, 16; Apg. 14, 14; Phil. 2, 25), so auch Christus (Ebr. 3, 1); im engeren Sinne des Wortes sind es die von Christus persönlich berufenen und von ihm selbst so benannten (Luc. 6, 13) zwölf Jünger, welche während der drei Jahre des Wirkens Jesu seine beständigen Begleiter, Augen- und Ohrenzeugen seines Lebens waren (Luc. 22, 28; 1 Joh. 1, 2. 3), von ihm den Auftrag erhielten alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, indem sie ihnen das Evangelium verkündigen und die Sacramente spenden sollen, wozu er ihnen besondere Gaben und Vollmachten verlieh. Vermöge der am Pfingstfeste empfangenen Gabe des heiligen Geistes waren sie befähigt das Evangelium in fremden Sprachen zu reden, Zeichen und Wunder zu thun und die vom Herrn unmittelbar empfangene Lehre nicht nur rein und lauter zu verkündigen, sondern auch in ihren Schriften ohne Irrthum allen kommenden Geschlechtern zu hinterlassen (1 Cor. 3, 10. 11; Eph. 2, 20).

---

[1] Glaubensart. XXII.

Kraft ihrer apostolischen Autorität legten sie den Grund zur christlichen Kirche, gaben derselben eine bestimmte Ordnung, welche in ihren Gründzügen bleibende Gültigkeit für alle christlichen Zeitalter hat und sind ihre Schriften im neutestamentlichen Kanon in Uebereinstimmung mit dem Zeugniß der Propheten die einzig normirende Erkenntnißquelle der Lehre der christlichen Kirche, so daß mit den apostolischen Schriften die neutestamentliche Offenbarung abgeschlossen ist.

In dieser ihrer einzigartigen Stellung zum Herrn und zu seiner Kirche liegen die genannten besonderen Merkmale ihres apostolischen Charakters und damit auch die bleibende Gültigkeit und Ausschließkeit ihres Apostolats begründet, so daß die Thätigkeit der christlichen Kirche zu keiner Zeit auf einem andern Grund beruhen kann, als auf dem, welchen die Apostel unsers Herrn Jesu Christi gelegt haben.

Es liegt nun in der Natur der Sache begründet, daß eine Fortsetzung des Apostolats im Sinne der römischen Kirche, oder der Irvingianer unmöglich ist, weil außer den vom Herrn selbst erwählten Aposteln Niemand mehr dieselbe Aufgabe der Gründung der christlichen Kirche haben, noch der persönlichen, unmittelbaren Berufung von Christo sich rühmen kann. Noch ist dieses nothwendig, weil der christlichen Kirche vor Allem die Verheißung gegeben ist, daß derselbe Geist, durch welchen sie gestiftet und welcher die Apostel erfüllte, fort und fort bei ihr bleiben wird, so lange sie das Evangelium zu verkündigen hat, und weil durch die Lehre der Apostel, durch die Sacramente, sowie durch das Predigtamt der von den Aposteln selbst eingesetzten Lehrer und Evangelisten der historische Zusammenhang mit den Gründern der christlichen Kirche hergestellt ist. Deßwegen kann die Fortsetzung des Apostolats aus der Schrift nirgends unzweideutig nachgewiesen werden.

Die römische Kirche beruft sich zum Beweis ihrer Lehre, daß Christus ein sichtbares Oberhaupt der Kirche als seinen Vicarius verordnet habe, auf die Stelle in Matth. 16, 18 und Joh. 21, 15. Die bekannte protestantische Auslegung, daß Jesus bei den Worten ‚auf diesen Felsen' auf sich gedeutet habe, wird von neueren, evangelischen Theologen, so von Stier, mit Recht als eine künstlich erzwungene bezeichnet. Dagegen ist es eine unbestreitbare Wahrheit

heiliger Schrift, daß die Kirche nicht auf einen Menschen, sondern auf den von Gott erwählten Eckstein Jesum Christum erbauet ist (Apg. 4, 11. 12; 1 Cor. 3, 11; 1 Petr. 2, 4. 6; Eph. 2, 20). Petrus spricht dort die Ueberzeugung seines Glaubens im Namen der übrigen Apostel aus, als der Herr sie frug: ‚wer sagt denn ihr, daß ich sei‘, indem er Christum den Sohn des lebendigen Gottes nennt (Matth. 16, 15. 16). Dieses Zeugniß der Apostel von Christo dem Sohne des lebendigen Gottes ist somit der bleibende Felsengrund, auf dem die Kirche Christi von Anfang an bis heute erbaut wurde. Auf der lebendigen Einheit von Person und Bekenntniß beruht dann auch die bildliche Redeweise in V. 18. In Uebereinstimmung damit schreibt Paulus, daß die Gläubigen auf den ‚Grund der Apostel und Propheten, wovon Jesus Christus der Eckstein ist‘ erbaut sind. — In Joh. 21, 15 heißt ‚weiden‘ nicht herrschen, sondern lehren und leiten, wozu auch die übrigen Apostel und jeder Prediger des Evangeliums berufen ist. Die Erneuerung jenes Auftrages hat in der Verleugnung Petri ihren Grund. — Obwohl nicht zu leugnen ist, daß Petrus einer der ersten und erfolgreichsten Arbeiter war und deßhalb in der evangelischen Geschichte eine hervorragende Stelle einnimmt, so folgt keineswegs daraus, daß er zum Herrscher über die andern Apostel und zum Stellvertreter Christi der sichtbaren Kirche auf Erden bestimmt worden sei. Die römische Lehre vom Primat Petri und seiner vorgeblichen Nachfolger, der Päpste, steht im offenbaren Widerspruch mit dem Tadel Christi, den er seinen Jüngern bei ihrem Rangstreite gab und ausdrücklich erklärte: ‚die weltlichen Fürsten herrschen . . . so soll es nicht sein unter euch‘ (Matth. 20, 25. 26; Luc. 22, 24. 26). In Matth. 18, 18 und Joh. 20, 23, sowie Matth. 28, 19. 20 wird allen Aposteln die gleiche Vollmacht und Verheißung ertheilt. Auf dem ersten Concilium zu Jerusalem faßte Jakobus und nicht Petrus die Beschlüsse, welche hernach von der ganzen Gemeine angenommen wurden (Apg. 15, 13) und in Gal 2, 9 nennt Paulus den Jakobus und Johannes mit Petro Säulen der Kirche. Bei Petro selbst findet nach seinem Falle und seiner Wiedereinsetzung nirgends mehr die frühere, sündhafte Selbstüberhebung über seine Brüder statt; er stellte sich vielmehr in seinem ersten Brief (Cap. 5, 1) ausdrücklich den übrigen Aeltesten als der Mitälteste gleich und ermahnt sie

zugleich, daß sie nicht über das Volk herrschen sollen (5, 3). — Außer jenen Bibelstellen, wird noch die Geschichte zum Beweis für das römische Primat angewandt, indem man behauptet, daß Petrus erster Bischof von Rom gewesen sei und daß dieses Amt mit allen seinen Prärogativen auf die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri übergegangen sei. Ob Petrus in Rom gewesen oder nicht, ist eine vielfach bestrittene Frage und wird mit überwiegenden Gründen verneint. Zudem ist es Thatsache, daß die älteste Kirche nichts von einem Primat des römischen Bischofs weiß, und daß die morgenländische Kirche ihm dieses Recht nie zugestanden hat, mit Ausnahme einiger wenigen unirten Griechen. So ist die Lehre vom Primat wie die vom fortgesetzten Apostolat eine unbiblische.

2. Außer den Aposteln war das Amt der Rede, der Dienst am Wort vertreten durch Evangelisten, Propheten, Lehrer, Hirten (1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11). In 1 Cor. 14, 26 werden noch andere Gaben, wie Zungenreden, Ausleger, Weissager, Ermahner und im Kap. 12, 8—11 die Gabe der Gesundmachung, Wunder zu thun, mancherlei Sprachen zu reden u. s. w. erwähnt. Diese verschiedenen Gaben lassen sich in Rücksicht auf ihren Zweck in Gaben der Erkenntniß, des Wortes, der Lehre und der Rede, in Gaben der Kraft und der That und in Gaben der praktischen Wirksamkeit eintheilen. Es sollen durch dieselben die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amtes dadurch der Leib Christi erbauet werde (Eph. 4, 12; 1 Cor. 14, 22). Je nach dem Bedürfniß der Kirche verlieh der Herr diese Gaben, so namentlich zur Zeit der Gründung derselben, in einem außerordentlichen Maße und auf außerordentliche Weise, und fand zudem ohne Zweifel ein Ineinandergreifen der verschiedenen Gaben statt.

Die Evangelisten waren die Gehülfen der Apostel, welche unter ihrer Leitung arbeiteten, so Timotheus, Titus u. A. (Röm. 16, 21; 2 Cor. 8, 23.) — Die Propheten, welche einen größeren Wirkungskreis als die Evangelisten gehabt zu haben scheinen, verkündigten zukünftige Ereignisse, besonders den Zustand der Kirche und das Schicksal der Apostel betreffend, so Agabus (Apg. 11, 28). Da die Evangelisten von den Aposteln den Auftrag hatten Bischöfe oder Aelteste in den verschiedenen Gemeinden zu wählen, ihnen aber keine Autorität gaben Nachfolger für sie selbst zu bestimmen und da

alle Weissagung und Prophetie im engeren Sinne des Wortes nun im biblischen Kanon enthalten ist, so geht daraus hervor, daß das Evangelisten-, wie auch jenes Prophetenamt nur temporärer Natur, für die erste Zeit der christlichen Kirche bestimmt waren. Lehrer und Hirten wollen Manche als zwei verschiedene Aemter auslegen, da aber eine Leitung der Gemeinde als Hirte mit absoluter Ausschließung alles Lehrens kaum stattfinden kann und es ohnehin zum Amt des Hirten gehört die Heerde auch zu weiden, so ist hier wohl ein und dasselbe Amt nur von den zwei Seiten des Lehrens und Leitens gemeint. Ebenso verhält es sich mit den von den Aposteln und ihren Gehülfen erwählten Bischöfen oder Aeltesten, die als Vorsteher den Gemeinden dienten. Nach 1 Thess. 5, 12. 14 hatten sie auch das Amt des Ermahnens, ebenso nach 1 Tim. 3, 2 und 2 Tim. 2, 24 das Amt des Lehrens und es scheint namentlich in Ephesus, daß die Aeltesten schon frühe das Amt des Weidens und des Lehrens miteinander verbanden, weßhalb sie auch dort Hirten genannt werden und Petrus sie ermahnt nicht bloß Aufsicht zu führen, sondern auch zu weiden (Apg. 20, 28; 1 Petr. 5, 12). Auf die praktische Gemeindethätigkeit bezog sich das Amt der Diakonen an den Armen und Kranken, indem sie die Gaben für mildthätige Zwecke zu verwalten und außer diesem bei Tische zu dienen hatten. Sie wurden nach der Anweisung der Apostel von der Gemeinde aus ihrer Mitte gewählt, Männer voll Glaubens und des heiligen Geistes (Apg. 6, 2—7; 1 Tim. 3, 8). Ebenso liest man vom Dienst von Diakonissinnen, die namentlich den Dienst an weiblichen Personen verrichteten (Röm. 16, 1; 1 Tim. 5, 9).

Die zum inneren und äußeren Ausbau der Gemeinde nothwendigen Aemter, welche von der Apostel Zeit auf uns gekommen sind, concentriren sich im Dienst am Wort oder im Lehramt, was die Verwaltung der Sacramente in sich schließt, sowie in der Besorgung und Leitung der äußeren und zeitlichen Angelegenheiten der Gemeinde in einem besonderen Verwaltungsamt, ehedem durch die Diakonen repräsentirt. Seitdem Christus der ewige, vollendete Hohepriester geworden, giebt es keinen Priesterstand, welcher als Mittler zwischen dem heiligen Gott und der Sünderwelt zu stehen hat, wie im alten Testament, sondern es bleibt fortan ein Hauptmerkmal des neutestamentlichen Priesterstandes eine dienende

Stellung zur Gemeinde einzunehmen. Nach dem Vorbilde der apostolischen Kirche verwendet auch die Methodistenkirche die Gaben und Kräfte der Gemeinde nach jenen beiden Richtungen hin.[1]

Ob Bischof, Presbyter oder Aeltester von Anfang an ein und dasselbe Amt bedeute, ist verschieden ausgelegt worden. Wenn der Apostel Paulus Presbyter oder Aelteste von Ephesus nach Milet beschickt um ihn dort zu treffen und ihnen befiehlt: „habt Acht auf euch selbst und auf die ganze Heerde, unter welche euch der heilige Geist gesetzt hat zu Bischöfen, zu weiden die Gemeine Gottes" (Apg. 20, 17. 18. 28), so geht daraus deutlich die Identität des Bischofs- und Presbyteramtes hervor. Seit der Zeit da die Bischöfe oder Presbyter sich zu gemeinsamen Berathungen der Kirche versammelten und Maßregeln zu deren Ausbreitung getroffen wurden, erwählte man einen von ihnen, gewöhnlich den Senior, zum Präsidenten der Versammlung; später wurde dann dem präsidirenden Bischof dieser Titel aus Ehrerbietung gegeben um der besonderen Aufsicht willen, welche ihm aufgetragen wurde. Das Aufsichtsamt eines Bischofs durch die evangelische Ordnung einer Kirche bestimmt, hat somit seine biblische und historische Berechtigung.

b) Die Rechte der Kirche und ihrer verschiedenen Zweige.

1. Das Verhältniß der Kirche zum Staat. Die Kirche als eine Gemeinschaft der Heiligen hat von Anfang den Charakter eines göttlichen Institutes und einer freien Vereinigung, die aus persönlicher Glaubensüberzeugung und freier Glaubenswahl ihrer Glieder hervorgegangen ist; denn es heißt von ihrer Stiftung: ‚Der Herr that hinzu täglich, die da selig wurden, zu der Gemeinde', und ‚die nun sein Wort gerne annahmen, ließen sich taufen' (Apg. 2, 47. 41). Es ist damit der Grundsatz ausgesprochen, daß in der Kirche als dem Erzeugniß des heiligen Geistes das höchste Gesetz und die höchste Macht diejenige des heiligen Geistes ist und die ganze Leitung und Regierung der Kirche sich nach diesem Gesetz des Geistes zu bestimmen hat. Von diesem Standpunkt aus steht

---

[1] Siehe Kirchenordnung. I. Thl. Kap. 3: Von den Conferenzen. Kap. 4: Von dem Predigtamt.

die Kirche als eine freie Vereinigung, als ein selbstständiges Institut im Staate da, welches seine inneren und äußeren, geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten selbstständig zu verwalten hat. Christus sagt daher seinen Jüngern ausdrücklich, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei (Joh. 18, 36).

Wenn Christus dagegen seine Jünger das Licht und Salz der Erde nennt, wenn er sie dem Kaiser zu geben heißt, was des Kaisers ist und auch die Apostel die Christen ausdrücklich zum Gehorsam gegen die Obrigkeit ermahnen weil sie von Gott verordnet sei: so wird dadurch das Verhältniß angedeutet, in welchem die Glieder der Kirche als Welt- und Staatsbürger zum Staat stehen, nämlich nicht in einem absoluten, sondern in einem relativen Unabhängigkeitsverhältniß, und daß sie demselben so lange Gehorsam schuldig sind, als die Gesetze Nichts verlangen, was offenbar wider das deutliche Gebot des Herrn und gegen ihr Gewissen streitet.[1] Insofern der Staat für das geistige und zeitliche Wohl seiner Bürger zu sorgen hat, so liegt ihm auch die Pflicht ob, über das moralische Leben der Bürger zu wachen und hat er auch über die Glieder der Kirche als über Staatsbürger wenigstens ein äußeres Aufsichtsamt auszuüben. Ein jeder christliche Staat muß aber erkennen, daß er im Gedeihen der Kirche die beste Garantie für pflichtgetreue und gehorsame Bürger besitzt, weßhalb er auch die Kirche gegen feindselige Einflüsse von Außen zu schützen hat.

Macht eine der Partikularkirchen nicht nur auf den Schutz und die Anerkennung, sondern auch auf ihre Erhaltung aus Staatsmitteln Anspruch, so sind ihre vom Staat besoldeten Diener zugleich Staatsdiener und liegt es dann in der Natur der Sache, daß eine solche Kirche auch dem Staat entsprechende Rechte einräumen muß, da sie dann nicht mehr bloß Kirche im Staat, sondern Kirche des Staates, Staatskirche ist. Mit einer solchen von der ursprünglichen Bestimmung der Kirche abweichenden Stellung ist ihr Verhältniß zum Staat auch ein verändertes, complicirteres geworden. Rothe setzt der Kirche ihr Ziel in der Vollendung eines allgemeinen Staatenorganismus, welchen man sich als das vollendete Gottesreich, als die absolute Theokratie zu denken habe. „In demselben Verhältniß,

[1] Siehe Kirchenordnung. Art. XXIII.

in welchem dieser allgemeine Staatenorganismus annäherungsweise sich verwirklicht, tritt die Kirche mehr und mehr zurück." Diese Anschauung ist nur in sofern richtig als die Kirche den vollendeten Gottesstaat, das Reich Gottes zum Endziel hat; ob aber der Begriff eines vollendeten Staatenorganismus mit demjenigen des vollendeten Gottesreiches naturgemäß identificirt werden kann, ist mehr als zweifelhaft, da der Staat und das Reich Gottes zwei verschiedene Reiche sind und bleiben werden. Wir sagen vielmehr die Kirche sammt dem Staat hat ihr Ziel erreicht, wenn das vollendete Gottesreich des zukünftigen Lebens anbrechen wird.

In den ersten drei Jahrhunderten blieb die Kirche vom Staate ganz unabhängig und trat erst als das Christenthum zur Staatsreligion erhoben wurde mit ihm in ein Verhältniß und sprach Constantin bald die Idee aus, daß ihm das Episcopat über die Kirche zukomme (Eusebius, vita Const.) Unter seinen Nachfolgern entwickelte sich dann allmälig das hierarchische System des Kirchenregimentes, durch welches der Staat der Kirche unterworfen wurde. In der protestantischen Kirche machte man dann wieder den Grundsatz Constantins geltend und wurden die symbolischen Bücher unter der Autorität der Fürsten verfaßt und bekannt gemacht. Eine Rückkehr zu der ursprünglichen, apostolischen Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche ist in den Staaten angebahnt, in denen Religions- und Glaubensfreiheit gewährleistet und garantirt ist.

2. Die Vollmachten der Kirche. Diese besitzt als ein göttliches Institut gesetzgebende und vollziehende Gewalt und übt dieselbe theils durch ihre Vertreter, theils durch die Gesammtheit ihrer Glieder aus, so daß durch diese gemeinschaftliche Leitung der Kirche die Extreme römischer Priesterherrschaft und gesetzloser Laienherrschaft vermieden werden.

Die Kirche hat die Pflicht dafür zu sorgen, daß das Evangelium rein und lauter verkündigt, die Sacramente nach Christi Ordnung gehörig verwaltet und ihre Glieder in der christlichen Lehre wohl unterrichtet werden. Es kommt ihr daher mit dieser Pflicht das Recht der Heranbildung und Berufung der Prediger zu. In den ältesten Gemeinden geschah diese Berufung theils durch deren Vorsteher, theils durch die gesammte Gemeinde, bis sich später die römischen Bischöfe dieses Recht ganz anmaßten.

In der protestantischen Kirche geschieht Solches theils von der kirchlichen Behörde, theils von der Gemeinde. Zur Berufung zum Predigtamt gehört ein doppelter Ruf, nämlich der innere durch den heiligen Geist und der äußere durch die Gemeinde, wo der erste ist, tritt auch der zweite hinzu, wo aber der erste fehlt, ist auch der äußere Ruf von keinem Segen für die Kirche. Dazu gehört die nöthige Vorbildung, sowohl eine innere, geistliche Durchbildung des Glaubens, als auch eine äußere, wissenschaftliche Ausbildung. Bei der Prüfung der zu Berufenden soll vor Allem nach der persönlichen Glaubenserfahrung und dann nach der wissenschaftlichen Befähigung gefragt werden, weil ohne jene kein innerer, göttlicher Ruf stattfindet und keine wahre Amtstüchtigkeit vorhanden sein kann.

In der Methodistenkirche sendet zwar die oberste Behörde die Prediger an die Gemeinden, doch können nur solche Candidaten in das Predigtamt aufgenommen werden, welche von den Vertretern der Gemeinde dazu empfohlen worden sind.[1] Die kirchliche Weihe zum Predigtamt oder die Ordination wurde als eine schöne, segensreiche apostolische Sitte (Apg. 13, 3; 1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6) beibehalten und durch die von der Kirche verordneten Diener ausgeübt. In der alten Kirche wurden die Namen der zu Ordinirenden vor der versammelten Gemeinde verlesen, so daß sie nöthigenfalls Einwendung gegen die Ordination eines Candidaten erheben konnte; mitunter geschah dieselbe auch durch Abstimmung. Da nur solche Candidaten zur Ordination empfohlen werden, welche die zum Predigtamt nöthigen Erfordernisse, nämlich Gnade und Gabe besitzen, so wird ihnen nicht erst durch die Ordination die zu ihrem Amte gehörige Ausrüstung, wohl aber ein diesem feierlichen, biblischen Akt entsprechender Segen zu Theil und wird durch dieselbe das Bewußtsein der hohen Verantwortlichkeit des Predigtamtes gestärkt, sowie die Zuversicht und Freudigkeit vermehrt, daß die übernommene Arbeit im Weinberg des Herrn keine selbsterwählte und angemaßte, sondern eine von der Kirche im Namen des Herrn aufgetragene Arbeit ist.

Die Gemeinde hat ihrerseits nach der ausdrücklichen Verordnung der heiligen Schrift für den Unterhalt der Prediger zu

---

[1] Siehe Kirchenord. I. Thl. 4. Kap.

sorgen, sie zu lieben und ihnen gehorsam zu sein in den Verordnungen der Kirche. So schrieb das Gesetz im alten Testament dem Volk Israel vor, was sie zum Unterhalt der Priester beizutragen hatten (3 Mos. 10, 12—16; 4 Mos. 18, 8—32); wenn Paulus den damaligen Verhältnissen Rechnung tragend seinen Unterhalt mit seiner Hände Arbeit verdiente (Apg. 20, 34. 35), so spricht er es doch als einen allgemeinen Grundsatz aus, daß ein jeder Arbeiter seines Lohnes werth ist und daß der Herr befiehlt, daß die das Evangelium verkündigen, sich auch vom Evangelium nähren sollen (1 Tim. 5, 18; 1 Cor. 9, 7—14).

Obwohl nach protestantischem Grundsatz die Kirche nicht im Sinn der römisch-katholischen Lehre die allein auslegende Macht des Wortes ist, weil der heilige Geist, der rechte Ausleger, Allen verheißen und das Forschen in der Schrift vom Herrn selbst einem Jeden zur Pflicht gemacht ist: so besitzt die Kirche dennoch die Vollmacht eine auf Gottes Wort gegründete und aus Glaubensüberzeugung hervorgegangene Lehrnorm in ihren Bekenntnißschriften festzustellen, so daß der einzelne Prediger für seine Auslegung des Wortes Gottes der Kirche, zu welcher er gehört, nach Maßgabe ihrer Bekenntnißschriften verantwortlich ist.[1] Eine Lehrfreiheit, welche die Lehre der subjectiven Willkühr völlig preisgiebt, ist keine apostolische, da die ersten Christengemeinden bei der Lehre der Apostel blieben; sie besteht daher darin, daß man nach der Lehrnorm der Kirche seiner Wahl aus freier Glaubensüberzeugung der Gemeinde den ganzen Heilsrath Gottes verkündiget nach dem Vorbild der Apostel. Zur Gewissensfreiheit dagegen gehört, daß ein Jeder die kirchliche Lehrnorm, sowie das gepredigte Wort nach dem Worte Gottes prüfe und sich dann der Kirche anschließe, welche nach seiner Glaubensüberzeugung die reine Lehre und die Ordnung hat, die er für sein Heil für die zuträglichste hält.

Die Kirche hat ferner das Recht zur Erbauung und Leitung der Gemeinde bestimmte Ordnungen und Gesetze festzustellen und zu handhaben.

Sie hat den ganzen Cultus, die Zahl und Form der gottesdienstlichen Versammlungen zu ordnen. Wo das Wort Gottes

[1] Siehe Glaubensart. XXII.

hierüber keine ausdrücklichen Bestimmungen enthält, so soll die Kirche solche Anordnungen treffen, welche mit dem Wort Gottes nicht im Widerspruch stehen, sondern die wahre Gottesverehrung und Gottseligkeit fördern. So hat außer der Predigt- und den Sacramenten, das Zusammenkommen zum gemeinschaftlichen Gebet, oder zur gegenseitigen Belehrung und Ermahnung aus dem Worte Gottes seine vollkommene Berechtigung um seines biblischen, erbaulichen Charakters willen.

Wie die Kirche im Ganzen und in ihren Zweigen als eine Heilsanstalt ihres bekennenden und belehrenden Berufes willen eine bestimmte Lehrnorm nöthig hat, so bedarf sie auch als eine Gemeinschaft der Heiligen, als das Haus, da Gottes Ehre wohnet einer bestimmten Ordnung und Zucht, nach welcher Glieder aufgenommen, die unordentlich Wandelnden zur Verantwortung gezogen und ermahnt, und die dem Worte des Herrn und der Ordnung seiner Kirche böswillig und beharrlich Widerstrebenden für so lange von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden, bis sie wahre Früchte der Besserung zeigen. Wie kein Haus, kein Verein, kein Staat auf die Dauer bestehen kann, wo keine Disciplin herrscht, so auch die Kirche nicht, welcher solche evangelische Zucht und Ordnung fehlt. „Die Gemeinde des Herrn ist es Christo ihrem Herrn schuldig ein Zeugniß abzulegen, daß das (öffentliches Aergerniß) nicht Früchte seien, die auf dem Baum der Kirche wachsen und den Frevler selbst dadurch (durch Ausschluß aus der Gemeinde) zur Buße zu veranlassen" (Ebrard, Dogm. Bd. II pp. 467. 468). Davon handeln die Symbole der reformirten und lutherischen Kirche, sowie deren Dogmatiker.[1] Ergiebt sich diese Macht der Kirchenzucht schon als ein natürliches Recht, so wird dasselbe noch durch den ausdrücklichen Befehl des Herrn und seiner Apostel als ein göttliches bestätigt (Matth. 18, 15—18; 1 Cor. 5, 11. 13). Die einzige Strafe, welche die Kirche nach Gottes Wort an Ungehorsamen anzuwenden hat, ist Ermahnung, Warnung und schließlich Ausschluß aus der Gemeinde. Dieses Recht soll jedoch nicht dem einzelnen Prediger, sondern der von der Kirche bestimmten Behörde zukommen. Bei

---

[1] Siehe das Conf. Gall. 33. Conf. Belg. 30. 32; Heidelb. Katechismus Fr. 85; — Schmalk. Art. IX.

der Anwendung desselben soll das vom Herrn bezeichnete Verfahren gewissenhaft beobachtet werden, der Fehlende soll zuerst allein, dann in Gegenwart zweier oder dreier Zeugen, dann vor der Gemeinde ermahnt werden im Geiste der Sanftmuth, Liebe und Geduld, und erst nachdem Solches fruchtlos geblieben, ausgeschlossen werden. Der also Ausgeschlossene soll, trotzdem er des Rechtes der kirchlichen Gemeinschaft verlustig gegangen, dennoch ein Gegenstand unseres Mitleides und unserer allgemeinen Liebe bleiben.

Unter dieser Regel persönlicher Verantwortung für den moralischen, christlichen Wandel stehen alle Glieder der Methodistenkirche, sowohl die Laien als auch die Prediger, und wird ein jeder Schuldige nach demselben Grundsatz gerichtet. Auch steht der Gemeinde selbst in sofern ein Aufsichtsrecht über das Lehramt zu, als sie einen Prediger, so er Irrlehren verbreitete, der betreffenden Behörde anzeigen und Abhülfe verlangen kann. Von der sorgfältigen und weisen Handhabung dieser Disciplin und dem Festhalten an der reinen Lehre machte Wesley die Zukunft und den Einfluß des Methodismus abhängig, da er bei seinem Ende gefragt wurde, was zu dessen Erhaltung gethan werden könnte. In der segensreichen und ausgedehnten Wirksamkeit des Methodismus hat dieses Wort seines Stifters seine volle Bestätigung gefunden.

Die sogenannte Schlüsselgewalt, welche der Herr dem Petrus und seinen Aposteln ertheilte, besteht nicht wie die römische Kirche lehrt, in der alleinigen, unumschränkten Herrschaft des Papstes und kirchlichen Absolution, sondern ist eine persönliche, an das Apostelamt gebundene Vollmacht; ihnen allein wurde für alle künftigen Zeiten die Vollmacht ertheilt in dem Sinne zu lösen und zu binden, daß sie die Bedingungen feststellten, unter welchen der Sünder die Vergebung seiner Sünden von Gott empfangen kann. Wie die Apostel von dieser Vollmacht Sünden zu erlassen und Sünden zu behalten Gebrauch machten, zeigt uns das Beispiel Petri, da er zu Simon, dem Zauberer sprach: „Bitte Gott, ob dir vergeben werden möchte der Tück deines Herzens.“ Ebenso legte Paulus dem Kerkermeister weder eine Büßung auf, noch absolvirte er ihn, sondern ermahnte ihn an den Herrn Jesum Christum zu glauben. Die Kirche besitzt somit nur in diesem Sinn das Recht der Ausübung dieser apostolischen Vollmacht, als sie die Lehre der Apostel

verkündigt und die in ihren Schriften enthaltenen Verordnungen treu befolgt. [1]

2. Bibellehre von der Verfassung der Kirche.

Außer den angeführten Stellen aus denen wir diese Lehre entwickelten, sind noch folgende zu deren Bestätigung anzuführen. Die Schrift lehrt, daß Christus das alleinige Haupt seiner Kirche (Eph. 1, 22; 4, 5. 15; Col. 1, 18; 1 Cor. 8, 6; 12, 5), der Hirte und Führer aller seiner Schafe (Joh. 10, 12; 1 Petr. 5, 4; Ebr. 13, 20) ist, daß er die Kirche erhält und erweitert (Matth. 28, 20; Marc. 16, 17. 18; Luc. 12, 32; Joh. 14, 16; Apg. 4, 11; Eph. 4, 16), und für sie in Liebe sorgt (Joh. 14, 27; Apg. 2, 33; Eph. 4, 8; 1 Cor. 12); daß er ihre Feinde bekämpft (Joh. 16, 33; Apg. 11, 19—26; Ebr. 10, 13; 1 Cor. 15, 25). Christus berief seine Apostel, die Alles verließen und ihrem Meister nachfolgten (Matth. 4, 18; 9, 9; 10, 2. 3. 4; 19, 27), er ertheilte ihnen besondere Aufträge, gab ihnen die hiezu nöthigen Gaben und die Verheißung der Fülle seines Geistes und seiner Allgegenwart (Matth. 10, 1. 5—21; Luc. 9, 1—9; Joh. 14, 12—14. 16—20. 26. 27; 16, 13; Matth. 28, 20). Die Apostel kamen wieder und erzählten ihrem Meister, wie große Dinge sie kraft seines Auftrages gethan hatten (Luc. 9, 10). Am Pfingstfest kam der verheißene Tröster auf die Apostel und mit ihm die Gabe in anderen Zungen zu reden und große Dinge zu thun im Namen Jesu, durch die Kraft ihres Wortes vom Kreuz Tausende zu bekehren, Kranke zu heilen, selbst Todte aufzuwecken (Apg. 2; 3, 1—10; 5, 12. 15; 14, 8—10; 19, 11. 12; 20, 10). Da sie nichts anderes als Christum, den Gekreuzigten predigten und den ganzen Heilsrath Gottes verkündigten, so erklärten sie ihre Arbeit als grundlegend für die Arbeit der christlichen Kirche aller zukünftigen Zeiten, und ihre Lehre als Christi Lehre und Abschluß der neutestamentlichen Offenbarung (Röm. 1, 16; 1 Cor. 1, 23; 2, 2. 13; 3, 10. 11; 2 Cor. 1, 19. 20; Gal. 1, 8). Außer den Zwölfen sonderte noch der Herr siebenzig andere Jünger aus (Luc. 10, 1), von denen man später nach ihrer Rückkehr zum Herrn nichts mehr hört, so daß anzunehmen ist, daß ihr Dienst nur

---

[1] Siehe Nast's Commentar zu Matth. 16, 19.

ein vorübergehender war, mit dem besonderen Zweck für den Herrn zur Zeit seiner Festreise nach Jerusalem zu missioniren.

Paulus ertheilte dem Timotheum und Titum Vollmacht Aelteste oder Bischöfe einzusetzen, daß sie lehren und die Gemeinden leiten sollen, zudem bezeichnete er ihnen den Charakter, den ein Solcher haben müsse um zu diesem Amt tüchtig zu sein (2 Tim 2, 2; 1 Tim. 3, 1—4; Tit. 1, 5—9) und nicht zu bald die Hände Jemandem aufzulegen (1 Tim. 5, 22), er selbst, Timotheus, solle anhalten mit Lesen, Ermahnen, Lehren, das Wort zu predigen, es sei zur rechten Zeit oder zur Unzeit (1 Tim. 4, 13; 2 Tim. 4, 2), er soll die Gabe erwecken die ihm gegeben, auf sich selbst und auf die Lehre Acht haben und ein Vorbild den Gläubigen sein in Wort und Wandel (1 Tim 4, 14—16. 12). So ist das Lehramt ein im Wort Gottes ausdrücklich angeordnetes, und gezeigt wie es nicht zum absoluten herrschen, sondern nur zum leiten und dienen berufen sei (Luc. 22, 26; 1 Petr. 5, 1—5; 2 Cor. 1, 24; 1 Cor. 4, 1; 3, 5; Röm. 15, 16), zugleich ist in dem Leben der Apostel und in ihren Briefen jedem evangelischen Prediger ein herrliches Vorbild gegeben, wie er seinen hohen, heiligen Beruf auszuüben hat. Daß dieses Amt eine besondere Verantwortung auf sich hat und einer besonderen Tüchtigkeit bedarf, geht aus der Warnung Jakobi hervor, daß sich nicht Jedermann unterwinden soll Lehrer zu sein, sowie aus den Pflichten, welche sie zu erfüllen haben um als rechtschaffene Arbeiter erfunden zu werden, die das Wort recht zu theilen wissen und die die gesunde Lehre kennen und bewahren, um sich selbst und die sie hören selig zu machen (2 Tim. 2, 15. 22—26; 3, 10; 1 Tim. 4, 6. 16; Tit. 2, 7. 8). Daß die Kirche die Pflicht hat über die Lehre und das Leben der Gemeinde zu wachen und die Zucht der Liebe auszuüben, liegt darin ausgesprochen, daß der Herr und seine Apostel vor Irrlehrern warnen, bei der heilsamen Lehre zu bleiben ermahnen und Verordnungen gegeben haben, wie Fehlende und Strafbare zu behandeln sind (Matth. 7, 15—24; 1 Tim. 4, 1—3; 2 Petr. 3, 2. 3. 4; Jud. 18. 19; 2 Tim. 3, 14; Jud. 17. 20. 21; — Matth. 18, 15—18); die Schwachen sollen ermahnt werden (Röm. 14, 20; Gal. 6, 1; 2 Tim. 2, 25; Tit. 3, 10), und die da böse bleiben wollen von der Gemeinde ausgeschlossen werden (1 Cor. 5, 5; 16, 22; 1 Tim. 1, 20).

Gegen eine solche Kirchenzucht wird das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen angewandt und behauptet, daß hier der Herr mit dem Acker die Kirche meine und den Grundsatz ausspreche, daß man in derselben beides mit einander wachsen lassen müsse bis zur Zeit der Ernte. Es soll nach dieser Auffassung keine Ausscheidung der Ungläubigen und Gottlosen aus der Kirche stattfinden, weil die Knechte sich irren möchten und trotz solcher Trennung die Heuchler doch nicht offenbar würden, so daß die Kirche doch nie rein sein könne; außerdem diene die Mischung der Bösen und Guten den Letzteren zum Nutzen, da sie dadurch Gelegenheit zur Geduld und Feindesliebe hätten. So viel Wahres in diesen angeführten Gründen ist, so unzureichend sind sie zum Beweis, daß obige Auslegung die richtige sei. Gegen die Auslegung, daß hier unter dem Acker die Kirche zu verstehen sei, steht die ausdrückliche Erklärung des Herrn: ‚der Acker ist die Welt', auf diesem soll die Kirche in ihren Gliedern, dem guten Samen wirken, damit auf demselben sich die Kirche Gottes immer mehr ausbreite. Die Welt wird ‚sein' Acker genannt, weil der Herr Eigenthumsanspruch darauf hat. Nirgends findet aber eine solche Vergleichung statt, daß die Kirche mit der Welt identificirt werden könnte, entweder ist von der gottfeindseligen Welt die Rede, oder wird von ihr ausgesagt, daß sie von Gott bestimmt sei, sein Reich zu *werden*. Außerdem steht jene Auffassung im direkten Widerspruch mit jenen angeführten, zahlreichen Stellen, welche die Ausübung von Kirchenzucht durch Ermahnung und Ausschluß der Kirche zur bestimmten Pflicht machen, sowie mit dem Beispiel der Kirche in den ersten christlichen Jahrhunderten.

Zu der Heiligkeit, welche die Zierde des Hauses Gottes ist und zu der Ehre Gottes, welche in seinem Hause wohnt, gehört unstreitig auch eine auf der Zucht des Geistes und Wortes beruhende Kirchenordnung.

§ 95. Die Lehre von der Gnadenwahl oder Prädestination.

Betrachtet man die Realisirung des Heilszweckes an den Menschen, so lehrt uns die Erfahrung, daß dieselbe nicht an Allen, sondern nur an einem Theil derselben zu Stande kommt, und es entsteht für das christliche Denken und Gemüth die ernste Frage nach der Ursache dieser Erscheinung.

Daß in dem Heilswerk Christi eine für die Seligkeit aller Menschen hinreichende Kraft vorhanden ist, wird von der protestantischen Kirche einstimmig gelehrt, indem sie die Seligkeit des Menschen nicht irgend einem Verdienst desselben, sondern allein der Gnade Gottes zuschreibt. Es giebt demnach auf jene wichtige Frage nur die eine Antwort: entweder liegt es nicht in der Absicht Gottes durch seine Heilsanstalten alle Menschen zu erreichen und sie selig zu machen, oder der Mensch, an welchem der Heilszweck nicht erfüllt wird, will es selbst nicht. Das Erstere behauptet die sogenannte Prädestinationslehre, indem sie lehrt, daß der Wille Gottes zur Seligkeit sich nur auf einen Theil der Menschen erstrecke, während die Uebrigen durch Gottes unbedingten Willen verworfen, oder durch seinen freien Willen wenigstens zurückgestellt seien, damit an den Erwählten Gottes Barmherzigkeit und an den Verworfenen Gottes Gerechtigkeit offenbar und jene durch diese erhöhet werden. Im Gegensatz zu dieser Anschauung lehrte Arminius, daß Gott von Ewigkeit her beschlossen habe das menschliche Geschlecht durch seinen Sohn Jesum Christum zu retten und alle diejenigen, welche durch die Gnade des heiligen Geistes an Christum glauben und im Glaubensgehorsam bis an's Ende beharren, selig zu machen; dagegen die, welche im Unglauben und in der Unbußfertigkeit verbleiben wollen, endlich als von Christo Entfremdete zu verdammen. Die Ursache dieses Rathschlusses zur Seligkeit liegt nicht im Verdienst des Menschen, sondern allein in der Gnade Gottes in Christo Jesu, welcher der Mensch nicht nur zu widerstehen vermag, sondern welche er auch nachdem er sie erlangt, wieder verlieren kann. Mit dieser arminianischen Anschauung stimmt Wesley und die ganze Methodistenkirche, mit Ausnahme der kleinen calvinistischen Fraktion, überein. „Die Gnade oder Liebe Gottes aus der unsere Erlösung hervorgeht, ist frei in Allen und frei für Alle." „Ich glaube, daß die Erwählung ebenso bedingt ist, als die im Gegensatz stehende ewige Verdammniß. Ich glaube, der ewige Beschluß in Betreff beider ist in diesen Worten ausgedrückt: ‚Wer da glaubet, soll selig werden; wer aber nicht glaubet, soll verdammt werden'." „Eine unbedingte Erwählung oder Verwerfung kann ich nimmer zugeben, so lange ich glaube, daß die Schrift von Gott ist, da eine solche Verwerfung mit dem ganzen Zweck des alten und neuen Testamentes im Widerspruche steht."

(Wesley's Works, vol. VI.) Die nach dem ewigen Rathschluß durch den Glauben an Christum bedingte Erwählung zum ewigen Leben schließt die göttliche Berufung einzelner Menschen zu einem besonderen Werk nicht aus, weil deren Seligkeit nicht davon abhängt.

Diese Lehre von der Gnadenwahl wird wesentlich von der Theologie und Anthropologie bedingt; sodann frägt es sich, wie die beiden Anschauungen zur That= und Wortoffenbarung, d. h. zum Heilswerk und zum Schriftzeugniß sich verhalten.

1. Vom theologischen Standpunkt aus behauptet die Prädestinationslehre, daß Gott als souveräner Herr über alle seine Geschöpfe thun könne, was er wolle, so daß er die Macht habe einen Theil der Menschheit zur Seligkeit zu erwählen und den andern zur Verdammniß zu bestimmen. Der vor der Zeit gefaßte unwandelbare Rathschluß Gottes macht die unabänderliche Ausführung desselben in der Zeit zur Nothwendigkeit, der Grund dieses Rathschlusses liegt lediglich in seinem Wohlgefallen.

Die arminianische Lehre bezieht den souveränen Herrscherwillen wesentlich auf die Schöpfung und nicht auf eine Erwählung der Menschen zur Seligkeit. Als Schöpfer besitzt Gott die Souveränität jedem Ding sein eigenthümliches Wesen und seinen bestimmten Platz zu geben; hier handelt er in allen Dingen nach seinem souveränen Willen und darf das Geschöpf seinen Schöpfer nicht fragen: was machst du. Im Reiche der Sittlichkeit und der Gnade herrscht aber nicht ein bloßer Allmachtswille, sondern der heilige Gotteswille, nach welchem er die Menschen als sittliche Geschöpfe behandelt. Die Souveränität Gottes wird hier von dem Gesetz der Gerechtigkeit und Liebe getragen und bestimmt, und ist der ewige Rathschluß Gottes zur Seligkeit ein nach diesem heiligen Gesetze bedingter. „Trennet daher immer die Idee von Gott dem Schöpfer, dem souveränen Schöpfer — und Gott dem Herrscher, dem gerechten Herrscher; laßt uns dieses mit der größten Sorgfalt von einander unterscheiden: so werden wir Gott den vollen Ruhm seiner souveränen Gnade geben, ohne seine unverletzliche Gerechtigkeit anzuklagen“ (Wesley's Works, vol. VI).

Den Einen kommt nach der absoluten Prädestination nur die beseligende Liebe, den Andern nur die strafende Gerechtigkeit zu, und zwar zum Zweck der Verherrlichung der Liebe und

Gerechtigkeit Gottes; wie die Nichterwählten keinen Antheil an der Liebe haben, so stehen auch die Erwählten nicht unter dem Urtheil der Gerechtigkeit. Liebe und Gerechtigkeit erscheinen hier als zwei getrennte Eigenschaften und einander ausschließende Gegensätze. Wie dem absoluten Allmachtswillen die Gerechtigkeit und die Liebe untergeordnet wird, so ist hier dagegen die Ehre Gottes von der Offenbarung der absoluten Gnadenwahl in der Menschenwelt großentheils abhängig gemacht.

Der Arminianismus von der Einheit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes ausgehend lehrt, daß alle Nachkommen Adams durch die Liebe Gottes in Christo zum ewigen Leben berufen sind. Nicht in einen willkührlichen Partikularismus, sondern in einen von der Gerechtigkeit gebotenen und wiederum die richterliche Gerechtigkeit rechtfertigenden Universalismus der Liebe wird hier die Ehre Gottes gesetzt.

Der Calvinismus begründet seine Lehre ferner mit der göttlichen Allwissenheit. Gott sehe die Seligkeit oder die Verdammniß der Menschen voraus, sie sei demnach gewiß. Dieses gewisse Wissen schließe das nothwendige Eintreten des Vorhergewußten in sich, das Vorherwissen wird so zum Vorherbestimmen. Diejenigen, welche Gott zum Voraus als Gläubige, oder als Ungläubige kennt, sind auch zum Voraus zum Glauben und Leben, oder zum Unglauben und zur Verdammniß bestimmt.

Die arminianische Ansicht macht bei ihrer Lehre von der Erwählung den bestimmten und nothwendigen Unterschied zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen, indem sie lehrt, daß Gott die zukünftigen Dinge nicht voraussehe, weil sie nothwendig sind, sondern weil er allwissend ist. Er sieht das Nothwendige als nothwendig und das Freie als frei, wozu unbedingt die moralischen Handlungen der Menschen gehören. Die Allwissenheit hat auf die Erwählung der Menschen zum ewigen Leben keinen andern Einfluß, als daß Gott alle Mittel anwendet den Menschen zum ewigen Leben geschickt zu machen und ihn vor dem ewigen Verderben zu bewahren. [1]

Die theologische Betrachtungsweise in der calvinistischen

---

[1] Siehe über Allwissenheit Gottes, I. Theil, § 36, pp. 174—178.

Gnadenwahl hat eigentlich ihren Ausgangspunkt in der anthropologischen. Neben der totalen Unfähigkeit aller Menschen zum Guten, wird noch vom subjectiven Heilswerk alles und jedes menschliche Mitwirken vollkommen ausgeschlossen, damit dem Menschen keinerlei, sondern der Gnade Christi das ungeschmälerte Verdienst zukomme. Wenn nun die Einen trotz ihrer totalen Untüchtigkeit und Passivität selig, die Andern aber deßwegen verloren gehen, so erklärt sich dieses nach Calvin dadurch, daß bei den Einen die Gnade unwiderstehlich wirkt, während sie für die Andern nicht vorhanden ist, und dieses kann wiederum keinen andern Grund haben, als daß Gott die Ersteren zur Seligkeit, die Letzteren zur Verdammniß bestimmt hat. Diese Erwählung wird dann schon vor den Sündenfall gesetzt, welcher zwar von Gott nicht gewirkt, wohl aber zugelassen und verordnet war. Dieses Bewußtsein einer ewigen Erwählung schon vor unserm Dasein dient nach dem Ausspruch Calvins zur größten Demuth und zur größten Heilsgewißheit der Erwählten. Von Ewigkeit her hat nach dieser Auffassung das Leben des Menschen in allen seinen einzelnen Zügen vor dem Auge des Allsehenden mit derselben Nothwendigkeit gestanden, wie der Gang der unbewußten Kreatur. Von einer wirklichen Wahl des Menschen selbst hinsichtlich seines Heils kann da nicht mehr die Rede sein, weil Gott schon zum Voraus für Alle Alles ein für alle Mal gewählt und bestimmt hat.

Die arminianische Gnadenwahl geht ebenfalls von der totalen und allgemeinen Verderbniß der menschlichen Natur aus und erklärt aus dieser Ursache der gänzlichen Hülfslosigkeit und des allgemein mangelnden Verdienstes alle Seelen als Gegenstände der Gnade Gottes, denen er in seiner ewigen Liebe beschlossen habe in Christo Alles zu schenken, was sie zu ihrem Heil nothwendig haben, so daß auch denen, welche verloren gehen, der göttliche Beistand und die Wirkungen der Gnade nicht gefehlt haben. Der göttliche Rathschluß zur Seligkeit Aller ist ein bedingter, in einem wahren, lebendigen Verhältniß zum menschlichen Willen gefaßter, so daß eine Erwählung nirgends zu Stande kommt ohne dieses Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des menschlichen Willens. Wohl vermag die Gnade den lange widerstrebenden Willen endlich zu besiegen, wenn sich dieser der Macht der Liebe ergiebt und schließlich selbst erwählt,

in Gott frei sein zu wollen. Durch diese Selbstbestimmung des menschlichen Willens wird der göttliche Wille nicht beschränkt, noch alterirt, da diese freie Selbstbestimmung des Menschen eine nach dem Willen Gottes selbst bestehende und in die göttliche Heilsordnung eingeordnete ist. Nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit der Sünde liegt in dieser Verordnung Gottes. Ebenso wird durch diese Auffassung weder die göttliche Ehre, noch die Macht der Gnade geschmälert, da die gänzliche Hülflosigkeit des Menschen zum Guten ohne den Beistand der Gnade festgehalten und nur seine totale Passivität bei dem subjectiven Heilswerk geleugnet wird. [1] Für die subjective Heilsgewißheit reicht die Lehre der unbedingten Gnadenwahl deßwegen nicht aus, weil die persönliche Beziehung der ewigen Erwählung auf sich selbst schließlich doch von dem subjectiven Urtheil des Einzelnen abhängt, so daß in dieser Lehre zum mindesten ebenso viel Ursache zum peinlichsten Zweifel, als zum freudigen Glauben enthalten ist; nicht das ewige Dekret, sondern das Zeugniß des heiligen Geistes giebt uns diese subjective Heilsgewißheit. [2]

2. Es frägt sich nun ferner, wie die beiden Systeme der Gnadenwahl sich zu der That- und Wortoffenbarung Gottes verhalten, denn aus diesen historisch verbürgten Zeugnissen erkennen wir deutlich den Willen Gottes in Betreff des Heils der Menschen.

a) Die Heilsthaten und Heilsanstalten Gottes tragen einen universellen Charakter. Bezogen sich im alten Bunde die Heilsthaten zunächst nur auf das Volk Israel, so war dieses von Gott auserwählt, daß in Isaaks Saamen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, und hatten daher jene Erlösungsthaten Gottes in Rücksicht des Segensberufes Israels schon eine über die Schranken des alten Bundesvolkes hinausgehende Bedeutung. Im neuen Bunde tragen die Heilsthaten einen durchaus universellen Charakter. Christus ist, wie wir in der Betrachtung seines hohenpriesterlichen Amtes und seiner hohenpriesterlichen Wirksamkeit gesehen haben, der Heiland der Welt, indem er durch sein vollkommenes Opfer die Welt mit Gott versöhnt hat. [3]

---

[1] Siehe § 77. Ueber die Wirkungen und das Verhältniß der vorlaufenden Gnade zur menschlichen Willensfreiheit pp. 345; 349—352; 356—359.
[2] Siehe § 86. [3] Siehe § 67, pp. 279—286; § 68, pp. 298. 299.

Das Moral-Gesetz ist allen denen gegeben, welche zum moralischen Leben verpflichtet sind, d. h. allen Menschen, um ihnen durch dasselbe den gnädigen Willen Gottes und das Wesen der Sünde kund zu thun; das Evangelium soll allen Völkern gepredigt, daß Gesetz dadurch nicht nur bestätigt, sondern auch die Thatsache der vollendeten Versöhnung und vorhandenen Erlösung allen Menschen verkündiget und sie zur Buße gegen Gott und zum Glauben an Christum aufgefordert werden (Apg. 17, 30). Mit diesem universellen Beruf hat der Herr seine Kirche betraut von der Zeit an, da er seine Apostel in alle Welt aussandte. Der heilige Geist ist allen verheißen, die da arg sind, d. h. alleu Menschen, die ihn darum bitten; seit Pfingsten ist er nach der Weissagung Joels über alles Fleisch, d. h. über die ganze Welt ausgegossen (Apg. 2, 17) und bezeugt sich an allen Menschen in den Wirkungen der vorlaufenden Gnade.

Der Calvinismus behauptet, daß Christus durch seine Genugthuung nicht die Schuld Aller, sondern nur der Erwählten aufzuheben beabsichtigt; daß er in die Welt gekommen sei um die ewige Gnadenwahl zu vollziehen, denen zum Auferstehen zu werden, die dazu geschaffen sind und denen zum Fall zu werden, die zum Fall geschaffen sind. Die arminianische Lehre läßt dagegen den die ganze Menschheit umfassenden, neutestamentlichen Gnadenbund auf dem universellen Verdienst Christi beruhen.

Der Calvinismus behauptet der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums gegenüber, daß die Einladung nur den Erwählten gelte, den Nichterwählten aber diene es zum Gericht; so wird auch der heilige Geist mit allen seinen Gnadenwirkungen nur den Erwählten und zwar auf eine unabweisbare, unwiderstehliche und unverlierbare Weise zu Theil, während die Nichterwählten dem eigenen Verderben überlassen sind und dem Gericht der Verstockung anheimfallen. Der Arminianismus lehrt, daß die Heilsgnade des heiligen Geistes sammt den Gnadengütern für alle Menschen vorhanden sind und macht deren Erwählung von ihrem persönlichen Verhalten gegen die Gnade abhängig. [1]

---

[1] Siehe den Beweis für die biblische Begründung dieser angeführten Punkte in § 67, 68 und § 76 pp. 339, 344; § 77, pp. 345, 353.

b) Das Zeugniß der Schrift:

1. Ueber den Willen Gottes hinsichtlich der Seligkeit der Menschen.[1]

a) Stellen, welche die ausdrückliche und feierliche Erklärung enthalten, daß Gott kein Wohlgefallen habe am Tode des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre und lebe (Hes. 33, 11; 18, 23. 32). Wenn Calvin hier die Bemerkung macht, daß unter den Gottlosen, an deren Tod der Herr kein Wohlgefallen habe, nur die Erwählten gemeint seien, so thut er mit solcher von dogmatischen Voraussetzungen beherrschten Exegese dem einfachen und unzweideutigen Schriftsinn Gewalt an. Es wird jenes Wort des Propheten durch Christum selbst bestätigt, da er ausdrücklich erklärt, daß er gekommen sei zu suchen und selig zu machen, nicht das Erwählte, sondern das verloren sei, und verloren sind alle Menschenkinder von Natur, die Sünder zur Buße zu rufen, also jeden der diesen Charakter an sich trage und daß er ein Arzt sei für die Kranken, wer immer er auch sein möge (Luc. 19, 10; Matth. 18, 11; = 1 Tim. 1, 15; Luc. 5, 31. 32). Dieselbe Wahrheit spricht Christus in jenen herrlichen Gleichnissen vom verlornen Schaf, vom verlornen Groschen und vom verlornen Sohn aus (Luc. 15), wo immer ein Verlornes sich befindet, da ist nach dem Wohlgefallen des barmherzigen Gottes die sorgsame, rettende Liebe in der Nähe. Paulus und Petrus sprechen es in ihren Briefen als einen unumstößlichen Grundsatz aus, daß es Gottes Wille ist, daß allen Menschen geholfen werde und Niemand verloren gehe, sondern daß sich Jedermann zur Buße kehre (1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9).

b) In den Stellen, in welchen das ewige Leben verheißen ist. Der Prophet Jesaias läßt die Einladung an Alle ergehen, die durstig sind, die kein Geld haben, die sich umsonst mit ihren eigenen Werken abmühen, an die Gottlosen und Uebelthäter, die noch auf bösem Wege wandeln, daß sie zum Wasser, zur Gnade

[1] Der Grundbegriff der Erwählung ist nicht der des Herauslesens Einzelner, sondern der des Zusammensammelns einer geheiligten Schaar aus der Welt; es liegt darin das qualitative Verhältniß des Absonderns aus der profanen Welt ausgesprochen; erwählt und heilig sind daher Synonyma (1 Petr. 1, 1; Eph. 1, 1).

kommen, daß sie das Gute essen sollen, so werde ihre Seele in Wollust fett werden (Jes. 55, 1. 2. 7). Wären nach calvinistischer Auslegung hier wiederum nur die Erwählten darunter verstanden, so müßte die so allgemein ausgesprochene Verheißung durch die nähere Bezeichnung ‚Erwählte‘ genauer bestimmt sein, wie dieses anderwärts geschieht, wo z. B. der Charakter derer, welche in's Leben eingehen, nicht so allgemein, sondern ganz genau bezeichnet wird.[1] Ebenso wird in Hesekiel Jedem, der sich warnen läßt, das Leben verheißen (Kap. 33, 5. 11). Christus ruft alle Mühseligen und Beladenen und alle Durstigen zu sich und verheißt ihnen Ruhe für ihre Seelen und Ströme des lebendigen Wassers Allen, die zu ihm kommen, und daß er sie nicht hinausstoßen wolle (Matth. 11, 28; Joh. 7, 37. 38; 6, 37). Daß der Herr nicht nur die mehr oder weniger Heilsbedürftigen, sondern Alle retten wollte, beweist jenes Wort tiefster Wehmuth, welches er zu den unbußfertigen, hartnäckig widerstrebenden Bürgern Jerusalems spricht, daß er auch sie, wie eine Henne ihre Küchlein, habe sammeln und retten wollen (Matth. 23, 37). Wie schon der Prophet Hesekiel (33, 11), so muß auch Jesus selbst wider das Haus Israel zeugen: ‚ihr habt nicht gewollt‘.

c) In den Stellen, in denen das Opfer Christi als ein für die ganze Welt gebrachtes, der heilige Geist und das Evangelium als eine zur Heilsaneignung nothwendige, allem Fleisch verheißene Gabe dargestellt ist (Joh. 1, 29; Col. 1, 20; Ebr. 10, 12; 2 Cor. 5, 19; — Joel 3, 1; Luc. 11, 13; Matth. 28, 20; 24, 14). Christus selbst bezeichnet sein Leiden als ein für die Rettung der Welt erduldetes (Joh. 3, 16. 17). Die weitere Beweisführung für den universellen Charakter dieser Heilsgüter haben wir schon in den betreffenden §§ 67. 68. 76. 77 behandelt.

2. Schriftstellen über die Aufforderung zur Aneignung des Heils und die damit verbundene Verantwortlichkeit. Hieher gehören alle Stellen alten und neuen Testamentes, welche alle Menschen ohne Ausnahme als Sünder und Gottlose auf das Eindringlichste zur Buße und zum Glauben auffordern, zum Wachen und Beten, und zum Beharren im treuen Glaubensgehorsam ermahnen, indem der Eingang zum ewigen Leben

---

[1] Siehe § 79 über die Berufung.

von der persönlichen Erfüllung dieser Pflichten abhängig und Jeder, der das Wort Gottes hört, dafür verantwortlich gemacht wird (Jes. 55, 6. 7; Hes. 33, 5. 8—16; Matth. 4, 17; 22, 1—14; Marc. 1, 15; Luc. 11, 2—13; 18, 1—14; — Marc. 13, 37; Matth. 24, 13; 26, 41; Phil. 2, 12. 13; Offb. 3, 11). Diese Stellen sprechen zugleich den Grundsatz aus nach welchem der Herr die Menschen zum ewigen Leben erwählt, nämlich nach ihrem Gehorsam des Glaubens (Jak. 2, 5; Matth. 5, 3—12). Ebenso bestimmt bezeugt das Wort Gottes, daß der böse Wille die Ursache ist bei denen, welche verstockt werden und verloren gehen (Joh. 1, 11; 3, 18. 19; Matth. 21, 32—41; 24, 45—51; — 2 Mos. 8, 32; Jes. 29, 13. 14; Sach. 7, 11; Röm. 2, 5; Eph. 4, 19; Ebr. 3, 8. 9. 13. 15; 4, 7; Apg. 13, 46; — Matth. 25, 24—30; Luc. 12, 48; Matth. 12, 36; 23, 37).[1]

Als Beweise für die Prädestinationslehre werden unter andern folgende Stellen angeführt: In Joh. 17, 6. 9. 11. 12 bezeichnet der Herr die Seinen als Solche, welche ihm sein Vater gegeben habe. Es soll dieses den Beweis enthalten, daß der Mensch ohne seinen Willen vom Vater dem Sohn gegeben werde. Der Ausdruck ‚gegeben hat' deutet allerdings an, daß der Herr es ist, welcher das Gnadenwerk im Menschen beginnt, doch wird dadurch die Selbstbestimmung des Menschen nicht ausgeschlossen, und außerdem ist in jenem Wort ein Gegensatz der Zeit ausgesprochen, da der Herr in V. 20 von Solchen redet, die noch zukünftig an ihn glauben werden, wobei der Zusatz ‚gegeben hat' fehlt. Aehnlich verhält es sich mit Apg. 2, 47, wo es heißt: ‚der Herr that hinzu' und in V. 41 ‚die nun sein Wort gern annahmen', ebenso in Joh. 17, 8. In Apg. 13, 48 redet Paulus in Antiochien zu den Juden, daß die Heiden gläubig wurden, ‚wie Viele ihrer zum ewigen Leben verordnet waren', daraus gehe hervor, daß diejenigen, welche nicht verordnet waren, nicht gläubig wurden. In V. 45—47 erklärt der Apostel den Juden, daß sie nach Gottes Rath bestimmt waren zuerst das Evangelium zu hören und daß dasselbe erst dann von ihnen genommen worden sei, nachdem sie es von sich gestoßen und sich selbst des ewigen Lebens nicht werth achteten. Im Gegensatz

---

[1] Siehe § 54, pp. 169—272; § 77, pp. 349, 350.

zu ihnen nahmen die Heiden das Wort dankbar an und wurden gläubig, ‚wie viele zum ewigen Leben verordnet waren‘. Das griechische Wort (τάσσω) heißt nicht ‚vorherbestimmen‘, sondern ‚Jemanden an einen bestimmten Platz stellen‘, ‚zu Etwas bestimmt werden‘ u. s. w. Die Meinung jenes Zusatzes ist somit, daß keine Andern zum ewigen Leben verordnet, bestimmt wurden als die Gläubiggewordenen, dieses ist offenbar die Ursache ihres Verordnetwerdens und nicht das Verordnetwerden die Ursache ihres Glaubens. Diese Erklärung wird durch V. 46 und durch den Wortlaut von V. 47 selbst geboten. Von einer absoluten Prädestination ist hier nicht die Rede, wohl aber ganz bestimmt von der Möglichkeit, der Gnade widerstehen zu können.

Der Apostel Johannes schreibt in seinem Brief (1 Joh. 2, 19) von Solchen, die von ihnen ausgegangen sind, weil sie nicht von ihnen waren, daraus zieht der Prädestinatianismus den Schluß, daß wer einmal bei dem Herrn ist, nicht wieder von ihm abfallen könne. Der Apostel sagt nicht ‚wer immer von uns ausgeht‘, sondern nur von dieser bestimmten Klasse von Leuten, die eine Zeit lang bei ihnen waren und nun weggegangen, daß sie nicht von ihnen waren, weil sie die christliche Lehre nur mit ihrem Verstande, aber nicht von Herzen angenommen hatten. Wären Alle, die vom Herrn weggehen, überhaupt nie bei ihm gewesen, so hätte Johannes nicht nöthig die ‚Kindlein‘ zu ermahnen ‚bleibet bei ihm‘. Ebenso enthält jene Stelle in Joh. 10, 28. 29 keinen Beweis für die Unmöglichkeit aus der Gnade zu fallen, sondern für die Macht und Treue des Hirten in der er die Seinen zu schützen vermag, so daß keine fremde, dritte Macht sie gegen ihren Willen aus der Hand Gottes und ihres Heilandes zu reißen vermöge. Vor dem Selbstweggehen warnt der Herr in der Frage: Wollt ihr auch weggehen, und in der Ermahnung: bleibet in mir (Joh. 6, 67; 15, 4. 7).

In Römer 9—11 glauben die Calvinisten die Prädestination deutlich erkennen zu müssen. Zum richtigen Verständniß dieser Kapitel darf man vor Allem das Problem nicht übersehen, welches Paulus in diesen Kapiteln behandelt. Er beantwortet die Frage wie sich die Lehre von der Erlangung des Reiches Gottes durch den Glauben zu den alttestamentlichen Weissagungen verhalte, welche dem Volk Israel das Reich Gottes verheißen, giebt eine Theodicee

für die Verwerfung Israels und stellt zugleich die Wiederherstellung Israels in Aussicht. Kapitel 9 enthält den Beweis, daß das Heil und Reich Gottes nicht dem leiblichen Israel, sondern denen zugesprochen sei, welche nicht nur Nachkommen Abrahams seien, sondern ihm auch im Glauben nachfolgen, so hat Israel durch seine leibliche Geburt keinen Rechtsanspruch auf die Gnadengüter (9, 6—10); es wird dieses an Esau und Jakob gezeigt (10—13), wobei zu bemerken ist, daß es sich hier nicht um eine Wahl zur Seligkeit oder Bestimmung zur Verdammniß handelt, sondern um eine Wahl zur Stammvaterschaft des alten Bundesvolkes. In V. 15 zeigt der Apostel, daß wenn der Mensch sich Gott gegenüber auf den Boden der Rechtsansprüche stellen will, er als Geschöpf und namentlich als gefallenes seinem Schöpfer und Richter gegenüber ohne Rechtsanspruch ist. Die Macht Gottes, von der V. 17—19 handelt, offenbarte sich an Pharao erst dann als richterliche, nachdem sie sich an ihm als die erweckende gezeigt, so daß er seine Sünde bekannte und willig war Gottes Willen zu thun.

Dieser richterlichen Macht vermag der sich selbst verschuldete Mensch nicht zu widerstehen. Sobald vom abstrakten Rechte die Rede sein soll, so zeigt Paulus in V. 22 einestheils wohin dieses führt bei denen, welche zum Gericht sich reif machten, und anderntheils, wie der Reichthum seiner Gnade sich an den Gefäßen seines Erbarmens um so viel mehr erzeigen wird, als er die Gefäße seines Zorns zurückgehalten hat bei Jenen. In V. 30—33 spricht Paulus den Grundsatz aus, daß Gott ohne Ansehen der Person die Rechtfertigung und das Heil demjenigen ertheile, der da glaube. In Kapitel 10 wird dieses weiter ausgeführt und gezeigt, daß lediglich Israels Unglaube Schuld an seiner Verwerfung sei. In Kap. 11 ist Israel unter dieser Bedingung ‚so sie nicht bleiben in dem Unglauben' verheißen wieder eingepflanzt zu werden in ihren eigenen Oelbaum, die Heiden werden dagegen gewarnt ‚nicht stolz zu sein', und ermahnt ‚an der Güte zu bleiben' durch den Glauben, wosonst auch sie abgehauen werden (V. 23. 20. 22). — Es ist hier weder von einem absoluten Verwerfungsdecret über die Juden, noch von einer unverlierbaren Gnade bei den Heiden die Rede, vielmehr sind Juden und Heiden hier angeführt als Beispiele, daß es vom persönlichen Glauben abhängt, ob die Berufung zur Erwählung wird,

und ob man erwählt bleibe, oder wieder aus der Gnade falle. Röm. 8, 29. 30 zeigt, welche Reihe von Gnadenakten Gott eintreten läßt bei den Seinen um sie für das verheißene zukünftige Erbe vorzubereiten. „Gott beruft Niemand anders, als nach dem Rathschluß seines Willens, nach dem Heilsplan, den er vor Grundlegung der Welt niedergelegt hatte.“ „Wer ist herrlich gemacht? Niemand anders, als der zuvor geheiligt wurde. Wer ist geheiliget? Niemand anders, als der zuvor gerecht gesprochen wurde. Wer ist gerecht gesprochen? Niemand anders, als der zuvor verordnet wurde. Wer ist zuvor verordnet? Niemand anders, als den Gott zuvor als Gläubigen anerkannt hat. So steht der Vorsatz und das Wort Gottes unerschütterlich, wie die Säulen des Himmels: ‚Wer da glaubet, soll selig werden; wer aber nicht glaubet, soll verdammt werden.‘ So ist Gott frei von dem Blut aller Menschen; denn wer verloren geht, der geht durch seine eigene Schuld verloren.“ (Wesley's Pred. XIII.)

3. Geschichtliche Entwicklung der Prädestinationslehre. Die ältesten Kirchenväter lehrten, daß Gott denen seine bessernde Gnade schenke, von welchen er vorhergesehen habe, daß sie gehörigen Gebrauch davon machen würden. Augustin gelangte bei seiner anthropologischen Anschauung von der gänzlichen Unfähigkeit des gefallenen Menschen zum Guten und von dessen völliger Passivität bei seiner Bekehrung und Heiligung zu der Meinung, daß sich Gottes Wille zur Seligkeit nur auf einen Theil der Menschen erstrecke, während die Uebrigen durch Gottes freien Willen zurückgestellt seien. Ein absolutes Verwerfungsdecret kommt bei Augustin jedoch noch nicht vor. Auch Wycliffe und Huß wurden theilweise durch ihren Gegensatz zur katholischen Werkgerechtigkeit auf die Prädestination geführt; aus demselben Grunde anfangs auch Luther. In seiner Schrift gegen Erasmus sagt der Letztere, daß Gott Alles wirke, selbst den ersten Sündenfall; ähnlich Melanchthon, doch betont dieser später den menschlichen, freien Willen und hob ihn als Mitursache der Bekehrung hervor. In einem Bekenntniß, das ihm Calvin zuschickte, strich er die ganze Stelle über Prädestination aus; durch seinen Einfluß verließ man den früheren Standpunkt und es trat dafür eine mildere Auffassung auf in der lutherischen Kirche. In der Concordienformel wird zwar die Untüchtigkeit des Menschen zum

Guten behauptet, zugleich aber gelehrt, daß der Mensch dem Heiligen Geist zu widerstreben vermöge, und hinsichtlich der Prädestination wird an dem einen Ort behauptet, daß Gott nur den prädestinirten Menschen zu sich ziehe, anderwärts aber gelehrt, daß Gott die Seligkeit aller Menschen wolle. Zwingli sagt in seinem Buch ‚de providentia‘, daß Gott Urheber des Bösen wie des Guten sei; die strafbare That ist aber nicht als von Gott gewirkte Begebenheit, sondern als Handlung des Menschen Sünde. Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmung sind nach ihm identisch. Calvin faßte in dieser Frage das praktische, spekulative und religiöse Moment zusammen. Er bildete Augustins Ansicht weiter aus und behauptete, daß nicht nur eine Erwählung zur Seligkeit, sondern auch zur Verdammniß stattfinde und daß diese nicht erst mit, sondern schon vor dem Sündenfall bestanden habe, so daß auch Adam zum Sündenfall prädestinirt gewesen sei. Man nannte die Anhänger dieser Meinung Supralapsarier zum Unterschied von denen, welche die Erwählung erst mit dem Sündenfall eintreten lassen und daher Infralapsarier heißen. Die strenge calvinistische Prädestinationslehre fand nur in einigen reformirten Kirchen Eingang, so im Genfer Consensus (1552) und in der Formula Consensus (1675), von welchen jedoch das erstere Bekenntniß keine, und das letztere nur eine bestrittene symbolische Autorität hat. Im Heidelberger Katechismus ist die Lehre weggelassen. Die infralapsarische Form fand Eingang in dem gallischen und belgischen Bekenntniß. Die größte Erschütterung, welche die absolute Prädestinationslehre erfuhr, ging von Jakob Arminius aus. Er unterschied zwischen dem Rathschluß Gottes, nach welchem er beschlossen habe, nur die an Christum Gläubigen zur Seligkeit zu führen und zwischen demjenigen, welcher sich auf die Ertheilung dieses Glaubens beziehe. Seine Anhänger, unter denen Episkopius an der Spitze stand, übergaben den holländischen Ständen eine Remonstranz in 5 Sätzen (1610), in denen die Erwählung vom Glauben an Christum abhängig gemacht, die universelle Bedeutung seines Todes und die Möglichkeit der Gnade widerstehen zu können behauptet wird. Die Synode zu Dortrecht (1618—1619) stellte diesen Sätzen die unbedingte Gnadenwahl entgegen, blieb jedoch innerhalb der Grenzen des Infralapsarismus stehen. In Frankreich versuchte Amyraut der Lehre von der

absoluten Prädestination eine mildere Form zu geben durch die Unterscheidung eines allgemeinen und eines bedingten göttlichen Rathschlusses. Den Dienst, welchen Arminius der Kirche erwiesen, beschreibt Watson folgendermaßen: „Sein System bewahrte manche lutherische Kirche vor dem Einfluß des Supralapsarismus und dessen beständigen Begleiter, dem Antinomismus; es mäßigt selbst den Calvinismus an manchen Orten. Das schöne, gelehrte und biblische System in den theologischen Schriften von Arminius zeigt, wie der natürliche Mensch als völlig verdorben, ohne deßwegen als eine Maschine, oder als ein Teufel zu betrachten ist. Wie vollkommen wird in seiner Lehre von der Erlösung des Menschen durch Christum die göttliche Ehre gewahrt, ohne den Allmächtigen dadurch partheiisch, willkührlich und ungerecht erscheinen zu lassen; wie sehr wird durch seine Lehre vom freien Willen in Verbindung mit derjenigen von dem Beistand der göttlichen Gnade die Wirkung des Geistes in ihrem ganzen Umfang gewürdigt und verherrlicht; in wie viel hellerem Licht erscheint seine Lehre von der Rechtfertigung des Glaubens an Christum, indem sie allen Menschen zur Annahme aus freiem, aber durch die Gnade unterstützten Willen dargeboten wird, anstatt sie nur von einigen Wenigen gezwungen annehmen zu lassen. Wie übereinstimmend ist seine Lehre von einer durch den Glauben bedingten Erwählung zur Seligkeit mit der Weisheit, Heiligkeit und Güte Gottes, und wie übereinstimmend erscheint dann auch die Lehre von der Verwerfung mit der Gerechtigkeit, wenn dieselbe nicht in der Willkühr eines absoluten Herrschers, sondern in den Grundsätzen einer gerechten Regierung ihren Grund hat." (Miscellaneous, Works VII, 476.)

Schleiermacher macht einen Unterschied zwischen der ewigen Prädestination und der in der Zeit sich vollziehenden Wahl; jene schließt die Seligkeit der Seelen ein, diese geschieht nach dem unbedingten Rathschluß in einer sich successiv entwickelnden Erlösung in allen Seelen. „Jedes Individuum muß warten bis seine Stunde schlägt, da der himmlische Weingärtner kommt um es aus dem Reich der Natur in das Reich der Gnade zu verpflanzen." Aehnlich unterscheidet Martensen zwischen Prädestination und Gnadenwahl, jedoch ohne wie Schleiermacher die letztere an allen Seelen sich vollziehen zu lassen. Nach Ebrard ist die Gnadenwahl ein ewiger

Akt Gottes, wonach er bestimmt hat, welche Nation jedes Mal in den Schooß der Kirche eintreten soll und wonach jedes einzelne Individuum aus jenen Nationen in die Kirche eintreten soll. Gott ordnet es so, daß die innerlich reifen Individuen die Predigt des Evangeliums hören können und zu hören veranlaßt werden, und dieses führt dann zu dem inneren religiösen Gegensatz zwischen denen, welche sich bekehren und denen, die sich nicht bekehren lassen, und zu der richterlichen Bestimmung, wer selig werden und wer verdammt werden soll. — Läßt es sich im Hinblick der Entwicklung des Reiches Gottes nicht leugnen, daß der Herr hier seine Stunde hat, so wissen wir auf der andern Seite, daß mit der Menschwerdung Christi die Zeit erfüllet ist und hat der Herr selbst erklärt, daß die Stunde der Erlösung für Alle gekommen sei, da das Himmelreich nahe herbeigekommen und Jedermann mit Gewalt hineindringe. Auch ermahnt Paulus seinen Sohn Timotheum zur Zeit und zur Unzeit das Wort zu reden. Mit jenem historischen Charakterzug allmäliger Entwicklung des Reiches Gottes und der göttlichen Vorsehung in derselben ist daher der neutestamentliche Charakterzug der gegenwärtig allen Menschen erschienenen heilsamen Gnade zu verbinden und festzuhalten.

Wenn die methodistische Theologie als arminianisch bezeichnet wird, so hat dieses darin seinen Grund, daß Wesley, Fletcher, Watson und die ganze Methodistenkirche, mit Ausnahme der kleinen calvinistischen Partei, sich in der Lehre von der Gnadenwahl und in den damit verbundenen Lehren an Arminius, namentlich an Episcopius anschließt und sich ihre Polemik vorzugsweise gegen die absolute Prädestination, sowie gegen den Antinomismus richtet.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich nach einer vorurtheilsfreien Prüfung folgendes Endresultat: Abgesehen davon, daß die meisten reformirten Symbole in der Prädestinationslehre von Calvin abweichen und daß Calvin manche Einwendungen, welche er scheinbar zu ihrer Begründung selbst erhoben, nicht hinlänglich widerlegt hat, läßt sich die absolute Gnadenwahl mit einer lebendigen Gottesanschauung nicht vereinigen, indem hier die Eigenschaften Gottes nicht harmonisch, sondern gegensätzlich, nicht einheitlich, sondern isolirt erscheinen. Es wird sogar der Wille Gottes selbst so dargestellt, daß er in sich selbst den größten Widerspruch trägt,

indem Gott nur bei den Erwählten das Gute, den Gehorsam absolut will, während er bei den Verworfenen nur das Böse, den Ungehorsam durch die Vorherbestimmung will. Der calvinistische Partikularismus steht in einem unversöhnlichen Gegensatz zur Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes. Wie kann Gott denen gegenüber die Liebe sein, welche er mit der unabänderlichen Vorherbestimmung ihrer endlichen Verwerfung erschaffen hat? Wo bleibt die Gerechtigkeit, wenn Gott selbst das Böse, das er verdammt, bei den Verworfenen dadurch verordnet hat, daß er ihnen allen nöthigen Beistand zum Guten absolut versagt, sie für das ihnen zur Unmöglichkeit gewordene Gute zur Verantwortung zieht und sie für das ihnen unvermeidliche Böse bestraft? Wie verträgt sich die Weisheit und Wahrhaftigkeit mit den für die ganze Menschheit getroffenen Heilsanstalten und der absichtlichen Beschränkung der Erreichung ihres Heilszweckes, so daß nur die Erweckten an dem Verdienst Christi Antheil haben, obschon es ausreichend für Alle wäre und nur ihnen die Einladung und Verheißung des Evangeliums gilt, trotzdem dasselbe auch den Verworfenen verkündigt wird? Worin besteht die Ehre seiner Heiligkeit, wenn sie zu ihrer Verherrlichung sich des Uebels bedient, wenn Gott durch die Verwerfung der Nichterwählten seine Macht und Gerechtigkeit offenbaren will?

Die Prädestinationslehre will uns die Tiefen der göttlichen Vorsehung erschließen und erklären, statt dessen verdunkelt sie den in der Person Christi mit neutestamentlicher Klarheit geoffenbarten Heilsrathschluß der ewigen Liebe.

Ebenso kann dem in der Prädestinationslehre ausgesprochenen Determinismus gegenüber von keiner wirklichen, persönlichen Freiheit, und daher auch von keiner Verantwortlichkeit des Menschen mit Recht die Rede sein. Wie ist es möglich, daß der Mensch noch wahrhaft frei sei, wenn die unwiderstehliche Gnade nach Maßgabe der ewigen Vorherbestimmung in den Erwählten mit absoluter Nothwendigkeit Alles wirkt, während der Nichterwählte nach dem absoluten Verwerfungsdecret nichts als Strafwürdiges thun kann? Nach welchem Urtheil kann ein Mensch für das Unvermeidliche und Nothwendige zur Verantwortung gezogen werden? Nach welchem Maßstab ist der sittliche Werth unwillkührlicher Handlungen zu bestimmen? Die Prädestinationslehre will das Problem des Uebels lösen,

führt aber durch ihren Determinismus unvermeidlich zu einem von Gott selbst gesetzten und gewollten Dualismus.

Eine ewige absolute Gnadenwahl, wie sie Calvin oder die Infralapsarier lehrten, kann demnach nicht ohne dogmatische Voraussetzungen und erzwungene Auslegung aus dem Worte Gottes nachgewiesen werden. Ehe die einzelnen Stellen, welche scheinbar zu Gunsten der Prädestination sprechen, als gültige Beweise angenommen werden können, müssen die zahlreichen Stellen alten und neuen Testamentes, welche auf das Bestimmteste und Klarste das Gegentheil von der Prädestinationslehre aussprechen, ignorirt oder aller Regel einer gesunden Exegese zuwider umgedeutet werden.

So ist man vom theoretischen und nicht minder vom praktischen Standpunkt aus berechtigt, die Prädestinationslehre zu verneinen und als eine philosophische Abstraktion in das Gebiet der Spekulation zu verweisen.



2. Abschnitt.

Die Lehre von den letzten Dingen oder Eschatologie.

Während die Lehre von Gott und des Menschen Verhältniß zu ihm uns mit den ersten Dingen, dem guten Urzustand und mit den ersten Anfängen und Folgen der ersten Sünde bekannt macht; während die Christologie und Soterologie den ersten und letzten Grund unserer Erlösung uns lehrt: so führt uns die Eschatologie zu den letzten Dingen, zur Vollendung des Reiches Gottes und richtet unsern Glaubensblick vom Diesseits auf das Jenseits, vom Reich der Vergänglichkeit auf das Reich der Unsterblichkeit und der Verklärung. Giebt uns einerseits das Wort Gottes die bestimmtesten Beweise für die Realität eines zukünftigen Lebens, so ist anderseits unserem Forschen und unserer Erkenntniß von der Natur dieses jenseitigen, zukünftigen Reiches in dem Maaß eine Schranke gesetzt, als wir noch in einem irdischen Leibe wohnen und nicht im Schauen, sondern noch im Glauben wandeln. Die Lehre von den letzten Dingen, namentlich diejenige vom Millenium, hat zwar im Laufe

der Zeit manche Erweiterung und biblischere Begründung erhalten, doch bleibt hier die Lösung mancher Frage noch der Zukunft vorbehalten, so daß wir uns in diesem Abschnitt nur auf das beschränken, was positiven biblischen Grund hat und als allgemein christliche Glaubenswahrheit von der heutigen gläubigen Theologie anerkannt ist. Es handelt sich in der Lehre von den letzten Dingen um das Eingehen des Menschen in das jenseitige Leben und um das Eintreten des Reiches der Verklärung in das diesseitige unvollendete Leben, so daß alsdann das Ende der glorreiche Anfang eines neuen Himmels und einer neuen Erde sein wird.

§ 96. Der leibliche Tod und das Leben nach demselben.

Der leibliche Tod ist die Trennung des durch die Sünde sterblich gewordenen Leibes von der unsterblichen Seele. Da mit demselben die Prüfungszeit dieses irdischen Daseins beendet ist, so bildet er ein Uebergangsstadium von dem diesseitigen in das jenseitige Leben, wo für den Menschen ein seiner sittlich-religiösen Beschaffenheit entsprechender Zustand beginnt.

1. Daß der Tod zwar das irdische, aber nicht das menschliche Dasein beendige, ist so sehr eine Forderung unseres innersten Wesens, daß der Glaube an Unsterblichkeit so alt ist, wie das Menschengeschlecht und sich deßhalb bei allen Völkern, die nur einigermaßen Cultur haben, der alten und neuen Zeit findet. Trotz der Trennung des vergänglichen Leibes von der Seele fährt diese dennoch fort mit denselben geistigen Kräften und mit demselben persönlichen Bewußtsein zu bestehen; man erkennt sich auch im zukünftigen Leben als denselben, der hier lebte. Die Unsterblichkeit der Seele ist daher, wie wir schon in § 51 (vom Urzustand des Menschen) nachgewiesen haben, ein vom menschlichen Wesen unzertrennliches Moment. Der Materialismus, welcher weder das Leben, noch dessen Prinzip kennt, weiß nichts von einem Fortbestehen der Seele, indem er das Organ mit dem Prinzip des Lebens, den Geist mit der Materie identificirt. So folgert Hume aus der Sterblichkeit und Vergänglichkeit des Leibes diejenige der Seele, indem er sagt, daß wenn zwei Dinge so miteinander verbunden seien, daß aus den Veränderungen des einen immer eine Veränderung des andern sich ergebe, so widerspreche es aller Erfahrung anzunehmen,

daß nach dem Untergang des einen auch das andere noch fortdauere; ebenso fragt er, wenn die Seele der Thiere sterblich sei, warum nicht auch diejenige des Menschen. Die erste Folgerung ist nur da richtig, wo die beiden Theile von Anfang an gleichen Wesens und von gleicher Substanz sind. Obige Beweisführung richtet sich selbst, denn ist Leib und Seele von ein und derselben Substanz, so kommt der Seele oder dem Geist kein freies, selbstständiges Urtheil über die Natur des Leibes zu, macht der Naturalismus dennoch Anspruch auf eine nach seiner Meinung vernünftige Reflexion, so widerspricht er seiner Theorie, daß es keine über der Materie stehende, vernünftig denkende Kraft, eine vernünftige Seele gebe. Der mosaische Schöpfungsbericht lehrt uns, daß der Leib des Menschen aus Erde und seine Seele aus dem Hauch Gottes gebildet sei, so daß der eine Theil vergehen kann, ohne daß der andere Theil deßwegen zugleich mitvergehe. Mit der durch den Tod eintretenden Veränderung tritt nicht eine Veränderung des Wesens, sondern nur der Existenzform beider Theile ein; der Leib wird wieder zu Erde, wovon er genommen ist, jedoch so, daß in der Verwesung ein Saamenkorn zu einem unverweslichen Leib übrig bleibt (1 Cor. 15, 36. 37); die Seele geht zu Gott, der sie gegeben hat (Pred. 12, 7). Der menschlichen Seele die Unsterblichkeit absprechen zu wollen, weil diese der Thierseele fehle, kann auch nur auf einer eigenthümlichen Ignorirung des verschiedenen Ursprungs und des verschiedenen Wesens derselben beruhen. Jene aus der unmittelbaren Fülle des göttlichen Geistes vom Schöpfer dem Menschen eingehaucht, besitzt solches Vermögen, wodurch sie zur vernünftigen Seele wird, diese, die Thierseele, aus dem die Schöpfung durchdringenden Lebensgeist auf mittelbare Weise entstanden, besitzt weder Vernunft noch persönliches Selbstbewußtsein; ihre Vergänglichkeit kann daher kein Beweis gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sein.

Die alten und neuen Philosophen, wie Plato in seinem ‚Phædon‘, Cicero (de Senect. c. 22), Cartesius, Leibnitz, Kant u. A. suchten die Unsterblichkeit d. h. die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu beweisen. Der metaphysische Beweis nimmt seinen Ausgangspunkt von der Einfachheit und Immaterialität der Seele. Die Seele weiß sich als ein vom Körper verschiedenes

Wesen, das seiner Substanz nach nicht wie jener den Veränderungen unterworfen ist, da sie keine Wirkung naturhafter Zusammensetzung ist. Was einfach ist, kann nicht aufgelöst werden, folglich kann auch die Seele von den Kräften der Natur nicht zerstört werden und ist unsterblich. Der teleologische Beweis geht von der unendlichen Entwicklungsfähigkeit des Geistes aus. In der Natur finden wir durchgängig, daß jedes Geschöpf das wird, wozu es bestimmt ist und Anlage erhalten hat, nur beim Menschen kommen diese natürlichen Anlagen in diesem Leben nicht zu ihrer vollkommenen Entwicklung und Reife, weil es zu kurz und zu unvollkommen ist. So sagte Fichte: „Das eng begrenzte Menschenleben reicht gerade nur dazu aus, die ersten Schritte thun zu lassen auf der Bahn ethischer Cultur, uns loszureißen von der sinnlichen Unmittelbarkeit unserer Triebe.“ Nach jenem allgemeinen Naturgesetz ist daher anzunehmen, daß es für den Menschen noch ein anderes, zukünftiges Leben giebt, wo alle seine Anlagen völlig entwickelt und zu ihrem bestimmten Ziel der Vollendung gelangen. — Mit diesem ist der theologische Beweis verbunden, welcher aus der Weisheit und Liebe Gottes abgeleitet wird. Es würde der organisirenden Weisheit Gottes widerstreiten, wenn der Zweck, zu welchem Gott die Menschen erschuf, nicht erreicht und der im Menschen angelegte Lebenskeim nicht Gelegenheit fände zu seiner vollen Entwicklung zu kommen; es muß deßhalb dem diesseitigen ein jenseitiges Leben folgen, wo Solches geschieht. Es ist uns dieses sowohl durch die Idee des wahren Lebens, als auch durch die Liebe Gottes garantirt, denn in jenem ist mit dem göttlichen Gehalt auch eine endlose Fortdauer enthalten und mit dieser ist dem Menschen die Gemeinschaft mit Gott und dadurch göttliches, ewiges Leben garantirt. Nur auf diese Weise wird die durch Gott selbst in den Menschen gelegte tiefe Sehnsucht nach ewigem Leben befriedigt. — Da Gott den Menschen zu einem sittlichen Wesen erschuf, so muß das Gute belohnt und das Böse an ihm bestraft werden. Von diesem Standpunkte aus leitet der moralische Beweis die Nothwendigkeit eines zukünftigen Lebens ab, weil in diesem Leben der vollkommene Ausgleich zwischen Tugend und Glück nicht stattfindet.

Der alle andern in sich schließende und alle übertreffende Beweis ist der Thatbeweis des lebendigen, persönlichen Gottes in der

Auferstehung Jesu Christi; vor dieser historischen Thatsache müssen alle Zweifel und aller Unglaube an die Unsterblichkeit des Menschen verstummen und zu Schanden werden. Ist Gott der lebendige, persönliche Gott, so muß auch der nach seinem Bilde erschaffene Mensch ein in Ewigkeit fortbestehendes, individuelles Leben besitzen; ist er der Vater unseres Herrn Jesu Christi, so ist dem Christen nicht nur ein ewiges, sondern auch ein seliges Leben der Auferstehung des Leibes verbürgt.

2. Das Leben der abgeschiedenen Seelen blieb auch für die Frommen im alten Bunde ein schattenhaftes bis durch die Auferstehung Christi die Fülle des ewigen Lebens und unvergänglichen Wesens anbrach. Seit dieser Sieges- und Erlösungsthat Christi gehen die Seelen der Gläubigen in dem Augenblick ihrer Trennung vom Leibe zum ewigen Leben ein. Die Lebensgemeinschaft mit Christo, welche schon in ihrer Wiedergeburt begonnen und bis zu ihrem Tode zugenommen hat, sowie die Verheißung des Wortes Gottes sind eine sichere Bürgschaft hiefür. Sie genießen der Ruhe von den Beschwerden des irdischen Lebens und des ungestörten, vollen Liebesverkehrs mit Gott und ihrem Heiland und seiner triumphirenden Gemeinde, ihre Seele wird mit göttlicher Lebens- und Lichtfülle durchströmt, sie geht in fortwährender Verklärung der durch die einstige Auferstehung des Leibes stattfindenden Vollendung entgegen. Ob sie mit ihren Hinterlassenen auf Erden in einem steten Liebesverkehr lebendiger Erinnerung und Theilnahme stehen, mag insofern bejaht werden, als von ihrem persönlichen Bewußtsein dasjenige ihres Erdenslebens und der Verbindung mit ihren Angehörigen nicht abgelöst ist, denn von den Engeln, denen die Erlösten ähnlich sind, heißt es, daß sie sich freuen über einen Sünder, der Buße thut.

Für diejenigen, welche die volle Heilswahrheit in diesem Leben vernommen, aber mit beharrlichem, bösem Willen von sich gewiesen und ihr Herz verstockt haben, ist der Tod das Ende ihrer Gnadenzeit und der Anfang eines schrecklichen Wartens bis zum Gericht, an dem sie ihr Endurtheil erhalten.

Die Frage nach dem Zustand derer, welche in diesem Leben das Evangelium nicht rein und nicht geisteskräftig, oder niemals verkündigen hörten, liegt dem christlichen Gefühl so nahe, daß man

bemüht war Andeutungen in der Schrift zu finden, woraus zu ersehen sei, daß für Solche, namentlich für die Heiden im jenseitigen Leben noch Anstalten vorhanden seien, welche ihnen die Rettung durch Selbstbestimmung ermöglichen. Diese Meinung sammt den Consequenzen, welche daraus gezogen werden können, entbehrt jedoch des hinlänglichen, unzweideutigen Schriftbeweises und steht im Widerspruch mit zahlreichen Schriftstellen, besonders mit Röm. 2, 12—17, wo der Apostel den allgemeinen Gerichtskanon aufstellt, daß die Menschen einstens nicht nach dem, was sie nicht hatten, sondern nach dem, was sie besaßen, gerichtet werden, so daß die, welche ohne Gesetz (Wort Gottes), gegen die allen Menschen zu Theil werdende vorlaufende Gnade gesündigt haben, ohne Gesetz verloren werden und die, welche nach dem Gesetz gesündigt, durch das Gesetz verurtheilt werden. So kann es nicht unsere Aufgabe sein über diese Frage weiteren Aufschluß zu geben, als wie das Wort Gottes selbst; dagegen dürfen wir von der Gerechtigkeit und Sünderliebe Gottes, in welcher er seinen Sohn dahingab, eine vollkommen befriedigende Lösung dieser tiefen Frage dereinst erwarten.

3. Schriftbeweis. Im alten Testament wird das Wort ‚Tod‘ im empirischen Sinn gebraucht und bezeichnet die Auflösung des Körpers in Staub und Asche (1 Mos. 3, 19), auch wird er als Schlaf und Ruhe gedacht (Ps. 13, 4); das neue Testament läßt den Tod für den Gerechten als eine Erlösung erscheinen (Joh. 5, 24; 11, 11; Luc. 2, 29; 2 Cor. 5, 1; Phil. 1, 23; 2 Tim. 4, 6—8; 2 Petr. 1, 14).

Die Unsterblichkeit der Seele wird im alten Testament theils bestimmt ausgesprochen durch den Ausdruck ‚Versammeltwerden zu seinem Volk‘, theils vorausgesetzt (1 Mos. 15, 15; 25, 8; 35, 29; 49, 33; Ps. 17, 15; Pred. 11, 9; 12, 7; Hiob 19, 25; Jes. 26, 19; Hes. 37, 1—14; Dan. 12, 2); im neuen Testament ist dieselbe von Christus und seinen Aposteln auf das Allergewisseste bezeugt (Matth. 10, 28; 25, 31—46; Luc. 12, 4; Röm. 2, 5—11; 5, 10; — Joh. 14, 1—6; 2 Cor. 4, 14; 1 Thess. 4, 14; 2 Tim. 1, 10; 1 Petr. 1, 3).

Der Ort, wo die abgeschiedenen Geister versammelt werden, wird im alten Testament ‚Unterwelt‘, ‚Ort des Schattenreichs‘ (שְׁאוֹל)

genannt; es ist ein Ort des Dunkels, des Schweigens, der Trennung von den Menschen und der Offenbarung Gottes, ein Ort der Zusammenkunft für die Abgeschiedenen, des Versammeltwerdens zu seinen Vätern (Hiob 10, 21; Ps. 115, 17; 88, 6; Jes. 38, 11; Hiob 3, 13—19; — 1 Mos. 25, 8; 35, 29; 49, 29; 4 Mos. 20, 24; Ps. 49, 20). Daß der Geist sogleich nach der Trennung vom Leib in einem seinem irdischen Leben entsprechenden Zustande sein wird, liegt schon im alten Testament in der Bitte des Psalmisten ausgesprochen, daß Gott seine Seele nicht mit den Gottlosen dahinraffen solle (Ps. 26, 9), und im Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus wird diese alttestamentliche Vorstellung vom Herrn selbst bestätigt, so daß die Guten in Abrahams Schooß, in der Ruhe, die Gottlosen in der Hölle, in der Qual sind (Luc. 16, 22—25. 28). Es ist dieses ferner darin enthalten, daß den neutestamentlichen Gläubigen verheißen ist, daß sie bei ihrem Abscheiden aus diesem Leben als selige Geister in das Paradies, in den Himmel eingehen zur seligen Ruhe, bei Christo daheim im Vaterhaus zu sein (Luc. 23, 43; Ebr. 12, 23; Phil. 1, 23; Offb. 6, 11; Joh. 14, 2; 17, 24; 1 Thess. 5, 10; 1 Cor. 15, 49; 2 Cor. 5, 1; Phil. 3, 20; Col. 1, 5); sie sind in der Sabbathstille, in der Ruhe des Volkes Gottes (Ebr. 4, 1. 9—11). Die Schrift unterscheidet diesen Zustand von dem der einstigen Verklärung bei der Auferstehung (Matth. 25, 31; Joh. 11, 24; 1 Cor. 15, 12; Ebr. 11, 40).

4. Kirchenlehre. Die alte Kirche setzt die Unsterblichkeit der Seele voraus und nahm die alttestamentliche Lehre von einem Zwischenzustand herüber, in welchem die Frommen einen Vorschmack der Seligkeit und die Bösen, von ihnen getrennt, ein Vorgefühl ihrer zukünftigen Verdammniß haben, und wo den Heiden das Evangelium verkündigt werde. So läßt Clemens von Alexandrien die Apostel sich noch mit Predigen und Taufen im Scheol beschäftigen, um dadurch den Unbekehrten Gelegenheit zur Bekehrung zu geben; auch redet er von einer Reinigung der Schlechten durch das Feuer. Origenes faßte den Ausdruck bildlich, es sei ein Feuer, welches sich Jeder durch seine eignen Sünden zuziehe. Tertullian nahm an, daß nur die Patriarchen, Propheten und Märtyrer sogleich nach ihrem Tode in das Paradies versetzt worden seien, die Uebrigen bedürfen noch der Läuterung im Hades. Ebenso vertheidigte

Irenäus die Lehre von einem Mittelzustand gegen die Gnostiker. Augustin nahm einen Läuterungszustand an nach dem Tode für gewisse Sünden und hielt es für wahrscheinlich, daß manche Gläubigen, je nach dem Grad ihrer Liebe, langsamer oder schneller durch das reinigende Feuer hindurchgerettet werden. Gregor, der Große nahm diese Lehre von dem Reinigungsfeuer für Solche an, welche zwar eine christliche, aber mit noch fremdartigen Elementen gemischte Gesinnung haben. Diejenigen, welchen die christliche Gesinnung überhaupt mangelt, finden schon beim Tode die ewige Strafe als ihr Schicksal bestimmt. Die Scholastiker bildeten diese Lehre weiter aus. Neben dem Fegfeuer sei noch ein besonderer Ort für die gestorbenen ungetauften Kinder und einer für die Gläubigen des alten Bundes, welche Christus bei seiner Höllenfahrt abgeholt und in den Himmel versetzt habe. Auf den Concilien zu Florenz und Ferrara (1438 und 1439) wurde nun die Lehre vom Fegfeuer, welche bis dahin noch nicht öffentlich festgestellt war, zum Glaubensartikel erhoben und damit die Pflicht der Fürbitte für die Verstorbenen und Seelenmessen verbunden. Die Protestanten verwerfen die römische Lehre vom Fegfeuer, sowie diejenige von den Seelenmessen und vom Ablaß, als eine von Menschen ersonnene, mit dem Erlösungswerk Christi durchaus widerstreitende Lehre.

§ 97. Die Wiederkunft Christi.

Wie die alttestamentliche Zeit ihr Ziel mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes erreicht hat, so wird die neuteſtamentliche Geschichte durch die Wiederkunft Christi ihren vollendenden Abschluß erhalten. Derselbe Jesus, welcher nach dem Wort der Verheißung in der Fülle der Zeit im Fleisch erschien und nach vollbrachtem Werk der Erlösung wieder gen Himmel fuhr, derselbe wird der biblischen Weissagung gemäß wieder kommen in der Herrlichkeit seines Vaters am Ende aller Tage, zu richten die Lebendigen und die Todten. In die Zeit der Vorbereitung fällt nach dem prophetischen Wort alten und neuen Testamentes eine Periode der ausgedehntesten und erfolgreichsten Wirksamkeit der Kirche, der herrlichsten Siege des Christenthums und eines universellen Friedensreiches.

Ein Jeder, welcher zwischen der mit Natur-Nothwendigkeit sich vollziehenden Entwicklung der unpersönlichen Kreatur und der

auf der Freiheit der persönlichen Kreatur beruhenden Entwicklung unterscheidet, muß zugeben, daß die Geschichte nicht ein Kreislauf steter Wiederholungen, noch ein Fortschritt in's Ziellose ist, sondern daß sie ihrem bestimmten Ziel entgegengeht.

Die geschichtliche Thatsache, daß mit der Geburt Christi und mit der Gründung seiner Kirche für die Menschheit eine neue Zeit anbrach, wird von Jedem zugegeben, der mit der Geschichte des Christenthums nur einigermaßen bekannt ist, dagegen wird die persönliche Wiederkunft Christi von Allen geleugnet, welche seine Gottheit und daher auch seine Auferstehung und Himmelfahrt bestreiten.

Wir haben betreffenden Ortes u. A. darauf aufmerksam gemacht, daß es ganz unhistorisch uud unnatürlich ist anzunehmen, daß die Religion der vollkommenen Liebe und der Wahrheit nicht von dem Sohne Gottes, sondern von einem bloßen Menschen gestiftet worden sei. In dem die Welt verklärenden Anfang des Christenthums ist zugleich das die Welt vollendende Ziel enthalten und verbürgt. Die mit dem ersten Kommen Christi eingetretene neue Zeit findet ihren Abschluß mit der zweiten, sichtbaren Wiederkunft Christi zum Weltgericht.

Wie die Propheten des alten Bundes sich von der Erfüllung der auf Christum und sein Reich sich beziehenden Weissagungen, und wie die Jünger Jesu sich von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi kein vollkommen klares Bild machen konnten, ehe die Erfüllung eintrat: so verhält es sich ähnlich mit unserer Erkenntniß von der Erfüllung der Weissagung in Betreff der letzten Dinge, so daß wir das prophetische Wort von der Zukunft Christi und von dem Ende der Welt vielfach nur in dem Maaße der fortschreitenden Entwicklung des Reiches Gottes verstehen lernen. Zudem erfordert es einen für das Reich Gottes geöffneten Sinn und ein geübtes Auge des Glaubens. „Ohne einen mächtigen Schwung des Glaubens über die gegenwärtige Weltanschauung hinaus," sagt Reiff, „kann das Ende der Welt mit seiner Alles ändernden Katastrophe auch nicht annähernd in seiner Bedeutung erfaßt werden. Nur ein Sichversenken in die analoge Thatsache der Schöpfung und in gewaltige Weltkatastrophen wie die der Sündfluth, kann die Ahnung dazu emporführen." In diesen über unsere diesseitige Erfahrung hinausgehenden Dingen sind wir ganz besonders darauf angewiesen

uns einzig an das Wort der Offenbarung zu halten. Obwohl nun das volle Verständniß mancher hierauf bezüglichen Schriftstellen der Zukunft vorbehalten bleibt, so wird doch die Wiederkunft Christi so bestimmt darin ausgesprochen, daß die ganze christliche Kirche in dem apostolischen Glaubensbekenntniß es einstimmig bezeugt, daß Christus einst in der Herrlichkeit seines Vaters wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten.

Das Schriftzeugniß von der Wiederkunft Christi zum Gericht ist ein zwiefaches, indem es einerseits die Zeichen angiebt, welche demselben vorausgehen und anderseits das Eintreten der Wiederkunft selbst näher beschreibt.

Die Zeit, in welcher das Ende dieses Zeitlaufes eintritt, hat nach dem Ausspruch Jesu der Vater seiner Macht vorbehalten (Apg. 1, 7), auch weiß den Tag und die Stunde, wenn Alles dieses geschehen wird, Niemand als der Vater (Marc. 13, 32); dennoch macht uns der Herr mit den Vorzeichen seines Kommens bekannt, damit wir darauf achten sollen und sagt uns Petrus, daß die Zukunft des Herrn durch die Langmuth Gottes sich verziehe, um den Menschen Raum zur Buße zu geben. Obwohl nun die mit dem Ende verbundenen Zustände und Ereignisse sich in ihren einzelnen Zügen nicht mit Bestimmtheit darstellen lassen, so sind sie doch nach ihren Hauptmomenten in der Schrift der Art bezeichnet, daß die neuere, gläubige Theologie trotz ihren oft einander widersprechenden Auslegungen in folgenden Punkten miteinander übereinstimmt:

1. Die Zeichen, welche der Wiederkunft Christi zum Gericht vorausgehen, sind folgende:

a) Die an alle Völker ergehende Verkündigung des Evangeliums, das Eingehen der Fülle der Heiden und die Bekehrung Israels, dieses sind die in der Schrift deutlich genannten Vorzeichen erhebender Art.

Schon im alten Testament finden wir die Verheißung, daß das Heil des Herrn weit über die Grenzen Israels unter den Heiden bis an das Ende der Welt verkündiget werden soll (Ps. 19, 5; 50, 1. 2; Jes. 40, 5; 42, 6. 10—13; 49, 6; 60, 1. 3; 65, 1; Hag. 2, 8; Sach. 8, 22). Der Herr deutet seinen Jüngern an, daß die Zeit von seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft eine Zeit sei, in der das Senfkorn zu wachsen und der Sauerteig fortzuwirken

habe (Matth. 13, 31—33), sodann spricht er es ganz bestimmt aus, daß das Evangelium allen Völkern verkündigt werden wird (Matth. 24, 14). Durch das Licht des Evangeliums soll ihnen der Weg zur Errettung gezeigt, die Entscheidung des Einzelnen für Christum ermöglicht und der Herr in seinem Gericht über die Widerspenstigen gerechtfertigt werden. Wenn der Apostel Paulus an die Colosser schrieb, daß das Evangelium schon zu seiner Zeit zu aller Welt gekommen sei (1, 6), so verstand er darunter nur die damals bekannte Welt. Die große Ausdehnung, welche seither die christliche Mission erlangt hat, bringt uns allerdings der Erfüllung der Weissagung um ein Bedeutendes näher, auch wird die Ausbreitung des Evangeliums verhältnißmäßig immer raschere Fortschritte machen, dennoch bleibt in unserer Zeit der Mission ein großes Werk in der Heidenwelt zu thun übrig, ehe der Wille des Herrn seiner Weissagung gemäß erfüllt ist. „Mögen auch die blendenden Pseudomessiasse auftreten, mögen blutige Kriege und wildes Kriegsgeschrei die Welt erfüllen, mögen die alten Ordnungen aufgelöst werden in Völkerzügen und in Revolutionsstürmen, mögen Landplagen die ganze Erde heimsuchen, ja mag die Erde im Grunde erzittern, es wird doch das Evangelium vom Reich ...... allen Völkern verkündigt werden, bis dasselbe ein Zeugniß für sie geworden ist, welches für oder gegen sie zeugen wird im Gericht.“ [1]

Die neutestamentliche Hoffnung auf die Bekehrung der Völker zum Christenthum beruht auf der alttestamentlichen Weissagung, daß in Abraham alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen, daß dem aus Juda kommenden Friedensfürsten, dem verheißenen Messias die Völker unterthänig sein werden (1 Mos. 49, 10), daß dem Herrn Kinder geboren werden sollen, wie der Thau aus der Morgenröthe (Ps. 110, 3), daß alle Heiden auf den Berg des Herrn gehen und zum Hause des Gottes Jakobs wallen werden (Jes. 2, 2—4; Micha 4, 1. 2), daß einst die Menge am Meer sich zu Gott bekehren, die Macht der Heiden zu ihm komme, daß die Heiden im Licht des Herrn wandeln werden (Jes. 60, 1—6; 65, 1) und daß dann der Herr König über alle Lande sein wird (Sach 14, 9). Diese Weissagung wird von Christo bestätigt, indem er die ‚andern Schafe,

---

[1]) Siehe Nast's Comm. Matth. 24, 1—14.

die nicht aus diesem Stalle' (Israels) waren, zu seiner Heerde rief (Joh. 10, 16) und seinen Aposteln das Evangelium aller Kreatur zu verkündigen befahl (Matth. 28, 19. 20). Die bestimmte Erwartung von der Erfüllung dieser Verheißung wird nicht nur von Paulus deutlich ausgesprochen (Röm. 11, 26), sondern tritt auch in der apostolischen Wirksamkeit zu Tage, so bei der Bekehrung des Kämmerers durch Philippum (Apg. 8, 26—40), und bei derjenigen des Hauptmanns Cornelius durch Petrum (Apg. 10; 11, 1. 18), vornehmlich aber bei Paulus, dem Apostel der Heiden (Röm. 1, 5. 13. 14; 10, 18; 11, 13; 15, 16).

Das alte Bundesvolk Israel war berufen ein Licht der Heiden zu sein, sein Unglauben führte jedoch die Wendung herbei, daß zuerst die Fülle der Heiden und nach ihnen Israel in das Reich Christi eingehen soll. Hat auch Israel seinen Segensberuf durch Unglauben und Halsstarrigkeit verscherzt und muß es die von Moses und den Propheten angedrohte Strafe tragen, so ist es dennoch als Volk nicht ohne Verheißung. Im Liede Mosis schon finden sich Weissagungen, welche auf die fernste Zukunft Israels Bezug haben, indem daselbst nach den gedrohten Strafen von dessen Bekehrung und Wiederherstellung die Rede ist (5 Mos. 4, 30; 32, 36. 43; Röm. 15, 10).

Nach der Weissagung des Propheten Jesaia sollen die Uebrigen des Volkes, wenn dem Verderben gesteuert wird, bekehret, die Verjagten Israels von den vier Oertern des Erdreichs zu Hauf geführt werden (Jes. 10, 22. 23; 11, 12). Der Herr verheißt durch den Propheten Jeremia, daß er mit dem Hause Israel einen neuen Bund machen werde und daß alsdann beide Klein und Groß den Herrn kennen sollen (Jer. 31, 31—40). Aus allen Ländern, dahin Israel verstoßen ist, will der Herr sie holen, in ihr Land führen und ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist geben (Hes. 36, 22—27). Das Haus Davids und die Bürger zu Jerusalem werden ansehen welchen jene zerstochen haben (Sach. 12, 10). Der Herr wird seinem Volke eine Zuflucht sein, Jerusalem soll heilig sein und kein Fremder mehr durch sie wandeln und der Herr wird zu Zion wohnen (Joel 3, 21—26). Nachdem Israel lange Zeit ohne König, ohne Fürsten, ohne Opfer, ohne Altar, ohne Leibrock und ohne Heiligthum gewesen ist, wird es sich zu dem Herrn, seinem

Gott bekehren und seine Gnade ehren in der letzten Zeit (Hos. 3, 4. 5). Diesen deutlichen Verheißungen zufolge wird Israel als Volk zu Christo bekehrt werden und zwar, wenn die Zeit der Heiden erfüllet ist (Luc. 21, 24; Röm. 11, 25—27), durch den Dienst der Heidenchristen; dann werden sie nach Christi Weissagung ihn wieder sehen und sprechen: Gelobet sei der da kommt im Namen des Herrn (Matth. 23, 39).

Der Ausdruck ‚die Fülle der Heiden' (*τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*) wird durch den gleichlautenden ‚Fülle der Zeit' (Gal. 4, 4) erklärt; wie nämlich der Sohn Gottes auf diese Erde gesandt wurde, als alle hiezu erforderlichen Bedingungen der Zeit nach erfüllt waren, so wird Israel selig werden, wenn die Heiden in ihrer Gesammtheit durch die Predigt des Evangeliums in die christliche Kirche eingegangen und Glieder am Leibe des Herrn geworden sind.

b) Die Entwicklung des Antichristenthums und der damit verbundenen Zustände im Gemeinde-, Völker- und Naturleben sind die andern Vorzeichen von der Wiederkunft Christi. Während das Reich Gottes seine volle Kraft entfaltet, wird das Reich der Finsterniß zu gleicher Zeit alle Macht aufbieten den Sieg zu erringen, die Gegensätze werden sich immer bestimmter gestalten und zuletzt auf ihrem höchsten Punkte einander gegenüberstehen. Eine Zeit großer Trübsal wird hereinbrechen; viel falsche Messiasse und falsche Propheten werden in dieser Zeit der Heimsuchung auftreten und Viele verführen; die heftigsten Verfolgungen werden sich gegen die Christen erheben, die Ungerechtigkeit wird überhand nehmen und in Folge dessen die Liebe in Vielen erkalten. Schläfrigkeit, Glaubenslosigkeit, sittliche Verwilderung und ein daraus entstehender Massenabfall wird der Zustand der äußeren Christenheit sein, ähnlich dem Zustand des jüdischen Volkes vor der Zerstörung Jerusalems. Zeichnet sich unsere Zeit vor allen vorhergehenden auf der einen Seite durch die ausgedehnte Missionsthätigkeit aus, so ist nicht zu leugnen, daß auf der andern Seite die Macht des Unglaubens immer größere Dimensionen annimmt und sich immer mehr zur bewußten antichristlichen Opposition entwickelt. Es werden ferner im Völkerleben große Umwälzungen, Empörungen im Innern der Staaten und Kriege nach Außen, Auflösung der bestehenden Mächte und Institutionen der im Streit mit Christus befindlichen Welt

stattfinden (Matth. 24, 1—14). Im Naturleben werden die alten Plagen der Menschheit: Hunger, Pestilenz und Erdbeben in immer höherem Grade sich wiederholen (24, 7). Aus vielen Stellen der apostolischen Briefe geht hervor, daß schon zu ihren Zeiten der hier vom Herrn geschilderte Abfall unter den Bekennern Christi zufolge ihrer Verfolgung von der Welt sich theilweise offenbarte (Röm. 16, 17. 18; 2 Cor. 11, 13; Gal. 1, 7—9; Col. 2, 18; 1 Tim. 1, 6. 7. 20; 6, 3—5. 20. 21; 2 Tim. 2, 18; 3, 1—9; 4, 16; Judä 4).

Die alte Kirche nahm einen persönlichen Antichristen an und erwartete ihn eine Zeitlang in Nero, dann im Mohamedanismus, die Reformatoren im Papstthum. Andere glauben, daß unter dem Antichristen nur der widerchristliche die Gottheit Christi leugnende Geist zu verstehen sei, nach 1 Joh. 2, 18. Zu der Auffassung eines persönlichen Antichristen bekennen sich unter den neueren, gläubigen Theologen: Stier, Kurtz, Auberlen, Ebrard, Luthardt, Reiff u. A. Die Schrift nennt den Antichristen ‚den Menschen der Sünde', ‚das Kind des Verderbens', ‚der da ist ein Widerwärtiger', welcher sich in den Tempel Gottes setzt als ein Gott, den Boshaftigen (2 Theff. 2, 3. 4. 9. 10; 1 Joh. 2, 22).

Kurtz, Ebrard, Luthardt u. A. schildern das Ende dieser Periode folgendermaßen: ‚Das widerchristliche Wesen vollendet sich in dieser Zeit in zwei gottwidrigen Mächten. Es ist die im Antichristen sich concentrirende, gottwidrige Weltmacht, welche ihrer Brutalität willen in der Offenbarung unter dem Bild des Thieres dargestellt wird (Offb. 11, 7); ihr zur Seite steht die Pseudo-Kirche oder die Hure Babylon, in der alles Pseudochristenthum sich vereinigt, welche die Sprache der alten Schlange, der Verführerin redet. Durch die Macht Satans wird der Widerchrist Wunder und Zeichen verrichten und Alle verfolgen, welche ihm nicht anhangen (2 Theff. 2, 9; Offb. 13, 7). Der Kampf des Antichristen gegen den Herrn und gegen die Seinen wird eine solche Zeit der Trübsal herbeiführen, daß wo dieselben vom Herrn nicht abgekürzt würden, kein Mensch selig würde (Matth. 24, 22). Alles, was die Ungerechtigkeit lieber hat als die Wahrheit, wird durch diese Verführung und Verfolgung zu Fall gebracht werden (2 Theff. 2, 12). Bald nach dieser Trübsal, welche nach Luc. 21, 22—24 die ganze Zeit, während welcher Jerusalem von den Heiden zertreten

wird, in sich schließt, wird die Auflösung der bestehenden Mächte und Institutionen der Welt eintreten, wie sie Christus unter dem Bilde der Verfinsterung der Himmelslichter darstellt (Matth. 24, 29), eine sich allen Bewohnern der Erde aufdringende Ueberzeugung einer nahen Offenbarung der richterlichen Macht Christi und eine daraus entspringende Bestürzung der Gottlosen wird die Menschen erfüllen (Matth. 24, 30). Des Menschen Sohn wird dem Kampf ein siegreiches Ende machen durch sein Gericht über seine Feinde; der Widerchrist und falsche Prophet werden in den feurigen Pfuhl geworfen, Satan wird auf tausend Jahre in den Abgrund verschlossen, worauf alsdann das tausendjährige Reich anbricht (Matth. 24, 31; 2 Thess. 2, 8; Offb. 19, 20; 20, 1. 2)'.

Wie die Einen einen persönlichen Antichristen annehmen, so glauben sie auch an eine persönliche sichtbare Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des tausendjährigen Reiches; Andere dagegen fassen beides im geistigen Sinne, so auch Dr. Nast[1]; beide Ansichten halten indeß das Wesentliche der Sache selbst fest.

Wenn Christus zu seinen Jüngern sprach: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dieses Alles geschehe", so verstehen die Einen unter dem ‚Geschlecht' die damals lebende Generation und ziehen die Rationalisten den Schluß daraus, Christus habe irrthümlich von seiner Wiederkunft geweissagt; Stier und Andere fassen es als ‚Art', wie es in Matth. 24, 35. 36; Luc. 17, 25; Apg. 2, 40 gebraucht ist. Jene Auslegung wird durch diese angeführten Parallelstellen als unbegründet widerlegt und fällt daher die rationalistische Schlußfolgerung von selbst dahin. Der Sinn obiger Worte ist demnach: ‚Dieses Geschlecht wird in seiner Art, als das mich verwerfende Israel nicht vergehen, bis daß der Heiden Zeit erfüllet ist und Israel soll selig werden'. Wenn die Apostel von der Zukunft des Herrn als von einer nahen reden, so erklärt sich dieses aus dem Bewußtsein, das sie erfüllte. „Sie wußten, daß im Grunde der Weltgeschichte, im Grunde ihres Herzens und des Herzens der Menschheit der christliche Aeon schon begonnen hatte, darum standen sie im Vorgefühl der letzten Zeit, was den äußeren Weltlauf anlangt. Sie hatten das Bewußtsein, daß Christus Sünde und Tod

[1] Siehe Nast's Comm. Matth. p. 451, 452.

und darum die ganze alte Weltgestalt überwunden habe, und in diesem vollen Christusgefühl sprachen sie: er kommt bald. Sie hatten durch ihn Antheil an dem Geist Gottes, vor welchem tausend Jahre sind wie ein einziger Tag und in diesem großen Gottesgefühl sprachen sie: er kommt bald. Sie wußten mit Gewißheit, daß die Gemeine den Herrn bei seiner Zukunft begrüßen würde, wie eine Braut den Bräutigam, darum sprachen sie in ihrem großen Gemeinegefühl: er wird kommen zu uns, wir werden ihn sehen. . . . Und dennoch bestimmten sie nichts über die Zeit und über die Stunde, sondern wiesen hin auf die Bedingungen, welche es unwahrscheinlich machten, daß der Herr im äußeren historischen Sinne schon so bald erscheinen könne.[1]

c) Das universelle Friedens-Reich oder das sogenannte tausendjährige Reich, welches nach dem Zeugniß des alten und neuen Testamentes dem Weltgericht vorausgeht, ist die Vollendungsperiode der Kirche.

Wenn die Reformatoren zu dieser Lehre eine mehr negative Stellung einnahmen[2], so galt dieses hauptsächlich dem fleischlichen Chiliasmus mit seinen phantastischen, schwärmerischen Hoffnungen; auch konnte es nicht die Aufgabe der Reformationszeit sein, in der es sich um die Erneuerung der Grundlehren des Christenthums, der Rechtfertigung aus dem Glauben handelte, die Lehre von diesen letzten Dingen zu entwickeln. An der Hand der bisher gemachten Erfahrungen und dem tieferen Schriftverständniß der Prophetie ist die heutige gläubige Theologie bemüht, die Lehre von den letzten Dingen in einem harmonischen Verhältniß zum Schriftzeugniß zu behandeln und zu entwickeln.

Aus den verschiedenen Auffassungen vom tausendjährigen Reich wird uns von vorneherein klar, daß die hierauf bezüglichen Stellen eine verschiedene Auslegung zulassen und sie sich dadurch von solchen Stellen, welche das Heil des Einzelnen direkt betreffen, auszeichnen. Giebt es nun auf dem exegetischen und dogmatischen Gebiet dieser Lehre viel Hypothetisches, so ist doch aus dem Schriftzeugniß von den Vorzeichen des Weltgerichts und von dem Wesen des tausendjährigen Reiches so viel Positives zu erkennen, daß dasselbe weder

---

[1] Siehe Nast's Comm. Matth. p. 444. [2] Augsb. Conf. Art. XVII.

mit Christi Geburt, noch mit Kaiser Constantin begonnen hat, sondern daß es noch ein Zukünftiges ist, indem weder die Fülle der Heiden schon eingegangen, noch ganz Israel selig, noch die mit dem Auftreten des Antichristen verbundene große Trübsal eingetreten, noch der Satan, der Fürst dieser Welt gefesselt ist.

Diese Siegesperiode der Kirche wird in der Schrift durch so mancherlei Bilder beschrieben, daß es oft schwer ist zwischen Bild und Wirklichkeit zu sondern. Nach Offb. 20, 1—3 wird Satanas nach der Vertilgung der Feinde Gottes auf tausend Jahre seiner Macht die Völker zu verführen beraubt werden, mit ihm wird das Böse für eine Zeitlang in den Abgrund zurückgedrängt; die Seelen der Märtyrer werden lebendig und werden sammt den lebenden Gläubigen mit Christo herrschen tausend Jahr (20, 5. 6). Es wird dieses eine himmlische Friedensherrschaft und ein himmlischer Segensstand auf Erden sein, wie Solches schon in Ps. 72; Jes. 11; 60; 65; Dan. 7, 27; Sach. 14, 9. 20. 21 geweissagt ist. Zu der inneren Glückseligkeit wird nach diesen Stellen auch die äußere hinzukommen, welche die Heiligen nicht in fleischlicher Weise, sondern nach dem Willen Gottes genießen werden. Diese Zeit wird ferner im neuen Testament beschrieben als eine Zeit der Erquickung vor dem Angesicht des Herrn, als das Abendmahl des Lammes (Apg. 3, 20; Offb. 19, 9). Es wird zu einer ungehemmten, universellen Entfaltung der verklärenden Macht des Christenthums kommen, da die antichristlichen Feinde vernichtet sind; das Völkerleben und die socialen Verhältnisse werden im höchsten Grade vom christlichen Prinzip durchdrungen und beherrscht, das Volk Gottes wird zu einer Heerde unter einem Hirten vereinigt sein (Joh. 10, 16) und so die Welt ihrer Vollendung zum Reiche Gottes entgegengeführt.

Obwohl Wesley sich im Allgemeinen in seiner Auffassung vom tausendjährigen Reich an diejenige der Reformatoren anschloß, so giebt er doch in seiner Predigt über ‚die allgemeine Ausbreitung des Evangeliums‘ (Jes. 11, 9; Serm. LXVIII, vol. II) von der noch bevorstehenden Segenszeit der Erfüllung aller Weissagung eine solche Schilderung, daß dieselbe das Wesentliche des hier beschriebenen Friedensreiches enthält. Es heißt dort unter Anderm: „Es wird dann am geistlichen Israel, von welchem Volk oder von welcher Nation es sein möge, die gnadenreiche Verheißung vollkommen erfüllt

werden: ‚Ich will mein Gesetz in ihren Sinn geben und in ihr Herz will ich es schreiben; ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein.‘ Es soll nicht Jemand seinen Nachbarn oder seinen Bruder lehren, sprechend: ‚Kenne den Herrn‘, sondern sie sollen mich Alle kennen, vom Kleinsten bis Größten. Dann wird die Zeit universeller Erquickung von dem Angesicht des Herrn kommen. Große Gnade wird über Allen sein und sie werden ein Herz und eine Seele sein. . . . Nachdem der große Stein des Anstoßes (das unchristliche Leben der Namenchristen) auf diese Weise von den heidnischen Nationen beseitigt ist, wird derselbe Geist über sie ausgegossen, selbst über die, welche in den entferntesten Theilen der Erde wohnen. . . Und auch Israel soll gerettet werden; dann wird ihr Erlöser aus Zion kommen und die Sünde von Jakob hinwegwenden. Ja, Er wird solche Barmherzigkeit gegen das ganze Israel haben, daß er demselben alle zeitlichen und geistlichen Segnungen zu Theil werden läßt (5 Mos. 30, 3; Jer. 32, 37; Hes. 36, 24). Zu dieser Zeit werden all die herrlichen Verheißungen für die christliche Kirche erfüllt sein und wird die Erfüllung nicht auf die eine oder andere Nation sich beschränken, sondern alle Bewohner der Erde umschließen. Man wird nirgends letzen, noch verderben auf meinem heiligen Berge. Man soll keinen Frevel mehr hören in deinem Lande, noch Schaden oder Verderben in deinen Grenzen. . . Die Sonne soll nicht mehr des Tages dir scheinen . . . sondern der Herr wird dein ewiges Licht und dein Gott wird dein Preis sein. Wie die Erde ihr Gewächs und der Garten seinen Saamen hervorbringt: also wird der Herr Gerechtigkeit und Lob vor allen Nationen aufgehen lassen (Jes. 11, 9; 60, 18. 19; 61, 11).“ Watson beschränkt seine Aussagen über das tausendjährige Reich dahin, daß es eine Zeit großer Segnungen sein wird. Dr. Nast stimmt im Wesentlichen mit den Bestimmungen der evangelischen Theologen Deutschlands in dieser Lehre überein, mit dem Unterschied, daß er nicht ein sichtbares, sondern ein geistiges, richterliches Kommen Christi zur Aufrichtung seines Reiches annimmt. Gegen die Meinung, daß das nächste Kommen Christi (in Matth. 24, 29—31 beschrieben) zum allgemeinen letzten Gericht sein wird, bemerkt er: „gegen diese Ansicht bietet das unzweideutige ‚bald aber nach der Trübsal derselbigen Zeit‘ oder, wie es bei Marcus heißt ‚aber zu der Zeit nach

dieser Trübsal' eine uns unauflöslich scheinende Schwierigkeit dar.... Wenn eine solche Zeit dem Kommen Christi zum letzten Gericht unmittelbar vorangeht, wo bleibt da Raum für die glorreiche Epoche des sogenannten tausendjährigen Reiches, in welchem, was wir uns auch darunter vorstellen mögen, jedenfalls die Reiche der Welt unter dem Alles beherrschenden und Alles gleich einem Sauerteig durchdringenden Geiste Christi stehen, und alle Aergernisse und Hindernisse des päpstlichen und atheistischen Antichristenthums aus dem Wege geräumt sein werden und bei dessen Schluß ein Ueberhandnehmen der Ungerechtigkeit, wie in den Tagen der Sündfluth, ebenso unvereinbar mit dem Zeugniß der Schrift als psychologisch unmöglich erscheint" (so daß jene Zeit nicht dem letzten Gericht, sondern dem tausendjährigen Reich vorangehen muß).[1]

Die Lehre vom tausendjährigen Reich durchlief verschiedene Phasen geschichtlicher Entwicklung. Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten schritt man von einer rein geistigen zur krassesten realistischen Auffassung eines Papias, Bischof von Hierapolis, welcher die symbolischen Aussprüche der Schrift buchstäblich auffaßte und sich die abenteuerlichsten Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche machte. Der Presbyter Cajus bekämpfte sammt der alexandrinischen Schule den sogenannten Chiliasmus mit Erfolg, so daß dieser immer mehr verdrängt wurde und zu Anfang des vierten Jahrhunderts nur noch Lactanz und Victorinus als die einzigen Repräsentanten hatte. Die Reformatoren verwarfen den von den Anapabtisten erneuerten Chiliasmus, nur Einzelne, wie Piscator, Alstedt, sowie einzelne Arminianer bekannten sich zu demselben. Auch Spener kam durch seine Hoffnung besserer Zeiten in Verdacht des feinsten Chiliasmus. Als Erneuerer der biblischen Lehre vom tausendjährigen Reich wird Bengel betrachtet; weiter entwickelt und biblisch begründet wurde sie unter den Neuern durch Gaussen, Auberlen, Hoffmann, Kurtz, Luthardt, Martensen, Ebrard, Volck u. A. Obwohl sie in ihren Darstellungen im Einzelnen von einander abweichen, so stimmen sie doch im Wesentlichen mit einander überein und haben sich bereits mehrere

[1] Nast's Comm. über Matth. 24, pp. 443. 456. 457.

der frömmsten und gelehrtesten Theologen Englands ihnen angeschlossen.

Was das Verhältniß dieser Lehre zu der Soteriologie anbelangt, so bleibt es unstreitig die Hauptsache, durch die Predigt der Grundlehren von der Buße und von dem Glauben, von der Wiedergeburt und von der Heiligung solchen Reichssinn zu pflanzen und zu pflegen, daß das Reich Gottes in den Herzen der Menschen sich mehre, ohne welches ein richtiges Verständniß und ein wahrer Nutzen von der Lehre des tausendjährigen Reiches nicht möglich ist. Bei der richtigsten und vollkommensten Darstellung der Lehre vom Millenium darf das Eine nie versäumt werden, der Ermahnung des Herrn nachzukommen: „So seid nun wacker allezeit und betet, daß ihr würdig werden möget zu entfliehen diesem Allen, das geschehen soll und zu stehen vor des Menschen Sohn" (Luc. 21, 36). Die streitende Kirche soll aber durch diese Lehre von einer siegreichen und herrlichen Zukunft in den Zeiten schwerer Drangsale neuen Muth und Hoffnung schöpfen um glaubensfreudig in ihrer Liebesarbeit am Bau des Reiches Gottes zu beharren bis ihre Stunde der Vollendung schlägt.

2. Die Wiederkunft Christi zum Weltgericht.

Nach der Zeit, während welcher Satan gebunden war, wird er noch einmal für kurze Zeit losgelassen, die Heiden in den vier Oertern der Erde zu verführen und wider die Stadt Gottes und das Heerlager der Heiligen zu streiten. „Es ist die Völkerspreu", sagt Kurtz, „die im tausendjährigen Reich von dem kräftigen Wehen des heiligen Geistes in alle vier Winde hinweggeweht wurde." Im entscheidenden Augenblick fällt aber das Feuer Gottes vom Himmel und verzehrt die Feinde, und der Satan wird in den feurigen Pfuhl geworfen, wohin das Thier und der falsche Prophet ihm vorangegangen (Offb. 20, 7—10). Alsdann wird Christus in der Herrlichkeit seines Vaters und alle heiligen Engel mit ihm vom Himmel allen Geschlechtern der Erde offenbar werden, um das Weltgericht zu halten (Matth. 25, 31; Apg. 10, 42; 17, 31; Röm. 14, 10; 2 Cor. 5, 10; 1 Thess. 4, 16; 5, 1—4). Wie ein Dieb in der Nacht, zu einer unerwarteten Zeit wird der Tag des Herrn hereinbrechen (Matth. 24, 44; 2 Petr. 3, 10; Offb. 3, 3); gleichwie der Blitz plötzlich und allkenntlich wird die Zukunft des Menschen Sohnes sein (Matth. 24, 27). Diese letzte, sichtbare Wiederkunft Christi ist

ein glorreicher Abschluß seines während Jahrtausenden hindurch fortschreitenden und die ganze Weltgeschichte durchdringenden Kommens, denn jedes richterliche Eingreifen in die Weltgeschichte des zur Rechten der Majestät in der Höhe sitzenden Königs und jede Förderung seines Reiches auf Erden ist ein geistiges Kommen, das sich im letzten sichtbaren Kommen Christi vollendet.

§ 98. Die Auferstehung.

Der nach dem Tode eingetretene Zustand der Seele ist weder für die Gerechten, noch für die Gottlosen ein abgeschlossener, vollendeter, da das zukünftige Loos eines Jeden seiner ganzen Persönlichkeit bestimmt ist und somit die Wiedervereinigung der durch den Todesprozeß getrennten Theile in der Auferstehung des Leibes erfordert. Die Auferstehung der Todten gründet sich auf die Auferstehung Jesu Christi und wird durch seine ihm vom Vater verliehene Macht bewirkt, kraft welcher er am Tage des Gerichtes die Leiber aller Verstorbenen aus dem Staube auferweckt, die Gerechten zum Leben der Verklärung, die Gottlosen zum ewigen Tod.

Soll der ursprüngliche Schöpfungs- und der Erlösungszweck zum Ziele der Vollendung gelangen, so muß nicht nur die Seele, sondern auch der von Gott geschaffene Leib, die ganze Persönlichkeit zum Leben der Unsterblichkeit gebracht werden. Ebenso erfordert die sittliche Weltordnung, wenn sie zu einem vollendenden Abschluß kommen soll, daß dem ganzen Menschen der Lohn seiner Thaten werde.

Der Leib des Menschen ist nicht im spiritualistischen Sinne das Prinzip der Sünde, noch ist er von Anbeginn an ein der wesentlichen Entwicklung des Menschen hinderliches Accidens: sondern er sollte nach des Schöpfers heiligem Willen, wie wir in der Lehre vom Urzustand des Menschen gesehen haben (§ 51, pp. 121. 122), das dienende Organ des Gottes-Geistes sein und bleiben. Obwohl nun der Leib des gefallenen Menschen durch die Sünde dem Tode verfallen ist, so hat er dennoch seine ewige Bestimmung und setzt die Schrift nirgends das Heil in dessen Vernichtung, wohl aber durchgängig in dessen Auferstehung und Verklärung.

Jesus Christus, der dem Tode die Macht und der Hölle den Sieg genommen, dessen Leib im Grabe die Verwesung nicht gesehen,

sondern siegreich von den Todten auferstand, der alle Dinge trägt mit seinem kräftigem Wort und durch dessen Hand des Herrn Vornehmen fortgeht, dem der Vater das Gericht übergeben hat: dieser Jesus wird vermöge seiner Allmacht am Tage des Gerichtes die Todten auferwecken; sie werden die Stimme des Sohnes Gottes, das Feldgeschrei und den Posaunenruf des Erzengels vernehmen und ihre Leiber werden mit derselben Seele, mit der sie im Leben verbunden waren, auf's Neue vereinigt vom Tode auferstehen (Joh. 5, 21. 25—30; 6, 39; 1 Cor. 15, 24—28; 6, 14; 2 Cor. 1, 9; Phil. 3, 21; 2 Tim. 1, 10; Ebr. 11, 19; — Joh. 5, 28; 1 Thess. 4, 17; 1 Cor. 15, 52). Die Todten werden ein Jeder nach seiner Ordnung, wobei Christus der Erstling bleibt, zuerst die Gerechten und hernach die Ungerechten auferstehen (1 Thess. 4, 16; 1 Cor. 15, 23).

Während die Auferstehung des Leibes vom spiritualistischen Standpunkt aus als dem Verklärungsleben der Seele hinderlich betrachtet und deßhalb geleugnet wird, erklärt sie der Materialismus als unmöglich, weil es nach ihm kein über den Gesetzen der Naturnothwendigkeit stehendes Leben giebt. Alles ist im Stoff und im ewigen Kreislauf sich vollziehenden Stoffwechsel beschlossen. Vermag diese Theorie nicht einmal alle Erscheinungen im Gebiete der unpersönlichen Kreatur zu erklären, so erscheint sie noch viel ungenügender vor der Thatsache eines selbstbewußten, mit persönlicher Willensfreiheit begabten Lebens und erweist sich daher von vorneherein als unfähig die Frage nur annähernd zu beantworten, wie Leben aus dem Tode kommen könne.

Auf die scheinbar triumphirende Frage des Nihilismus: Wie werden oder wie können die Todten auferstehen? giebt der Apostel Paulus im ersten Corintherbrief die Antwort (Cap. 15). Daß der Auflösungsprozeß nicht das absolute Ende alles kreatürlichen Lebens, sondern vielmehr der Durchgangsprozeß zu einem neuen, vollkommeneren Leben ist, zeigt er an dem wunderbaren Vorgang im Reiche der Natur, wo aus dem Samen erst dann neues Leben hervorsprießt, nachdem derselbe zuvor gesäet in der Erde den Verwesungsprozeß durchgemacht hat, und zwar enthält das Samenkorn nur den Keim zu dem neuen Leib, welchen Gott einem Jeglichen von den Samen giebt. Dieselbe schöpferische Urkraft, welche sich hier nach

der einmal gesetzten Ordnung auf eine naturgemäße Weise offenbart, wird nach der höheren Weltordnung auf wunderbare Weise aus dem verweslichen natürlichen Leibe einen unverweslichen, geistlichen Leib auferstehen lassen. Nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit der zukünftigen Auferstehung der Todten weist der Apostel nach aus der historisch bezeugten Thatsache der Auferstehung Jesu Christi (V. 4—23), so daß alle Menschen, wie sie in Adam sterben, auch Alle in Christo lebendig gemacht werden (V. 22). Christi Sieg, welcher dem Tode die Macht genommen hat, ist das unverbrüchliche Siegel und Unterpfand unserer eigenen Auferstehung (V. 55. 57). Die erneuernde und verklärende Kraft des Auferstandenen offenbart sich schon in diesem Leben in der sittlichen Welt, wo aus der geistlichen Auferstehung aus dem Sündentod in der Kraft des heiligen Geistes ein thatsächlich neues, geistliches Leben entsteht. Diese geistliche Auferstehung ist der Lebenssame zur einstigen Auferstehung des Leibes zum ewigen, seligen Leben (V. 50; Gal. 6, 7. 8). Die den irdischen Leib zu einem Tempel Gottes umwandelnden und heiligenden Kräfte des heiligen Geistes werden zu Auferstehungskräften, so daß das Samenkorn des verweslichen Leibes in Hoffnung der einstigen Auferstehung ruht (2 Cor. 5, 5; Röm. 8, 23; Eph. 1, 14). So ist die Auferstehung der Todten ein Akt der göttlichen Allmacht, vollzogen durch den Todesüberwinder und Lebensfürsten Jesum Christum.

Der Glaube an die Auferstehung entspricht dem tiefsten innersten Bedürfniß der menschlichen Seele nach Unsterblichkeit, sowie der Idee eines vollkommeneren, zukünftigen Lebens. In den Traditionen und Mythologien verschiedener Völker finden sich deßhalb Spuren dieses Glaubens, was aber hier nur als dunkle Ahnung ausgesprochen, wird erst durch die positive Offenbarung zur vollen Gewißheit. Wenn Abraham bei der Aufopferung Isaaks zu den zurückgelassenen Knaben spricht: „Wenn wir angebetet haben, wollen *wir* wieder zu euch kommen“ (1 Mos. 22, 5), so wird dieses Wort von dem Wiederkommen in dem Glauben ausgesprochen, daß Gott den Isaak auch von den Todten erwecken könne (Ebr. 11, 19). Hiob getröstet sich in seinem Elend der Hoffnung, daß sein Erlöser ihn einst aus der Erde auferwecken und daß er selbst und kein Fremder mit seinem Auferstehungsleib Gott schauen werde (Hiob

19, 25—28). Der Psalmist redet von einem Sattwerden, wenn er einst nach dem Bilde Gottes erwache, worunter kein anderes Erwachen als dasjenige aus dem Todesschlafe gemeint sein kann (Ps. 17, 15). In Psalm 16, 10 weissagt David von einer Erlösung aus des Hades und der Verwesung Gewalt, da er auf Christi Auferstehung hindeutet. Im Lied der Kinder Korahs (Ps. 49, 16) ist dieselbe Zuversicht von der Befreiung aus des Hades Macht ausgesprochen. Dem Propheten Daniel wird nebst den andern auch die bestimmte Offenbarung von der zukünftigen Auferstehung der Gerechten und der Gottlosen, sowie von seiner eignen Auferstehung (Dan. 12, 2. 3. 13).

Zur Zeit Christi war die Lehre von der Auferstehung der Todten keine neue, nicht nur die Pharisäer und Schriftgelehrten vertheidigten dieselbe gegen die ungläubigen Sadducäer, sondern auch die Rechtgläubigen unter dem Volk hielten daran fest, so daß Martha angesichts des Todes dennoch wußte, daß ihr verstorbener, bereits verwesender Bruder am jüngsten Tage auferstehen werde (Joh. 11, 24). Dieser Glaube wird von Christo bestätigt und dadurch begründet, daß er sich selbst als die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25), als die das Auferstehungsleben bewirkende Ursache bezeichnet. Er macht die Auferstehung zum ewigen Leben vom Glauben an seine Person abhängig (Joh. 11, 25. 26) und verheißt Jedem, welcher ihn im lebendigen Glauben aufnimmt ausdrücklich, daß er ihn am jüngsten Tage zum ewigen Leben auferwecken werde (Joh. 6, 54. 58). Die apostolische Verkündigung von der Auferstehung der Todten hat ihren Ausgangspunkt in der Auferstehung Jesu Christi (Apg. 4, 2; 17, 31; Röm. 8, 11), so namentlich in der Beweisführung Pauli im ersten Brief an die Corinther (Cap. 15), denn Christus der Auferstandene ist der unwiderlegbare Thatbeweis für die Möglichkeit und das unantastbare Unterpfand für die Wirklichkeit der zukünftigen Auferstehung von den Todten.

Daß Christus die Macht der Todtenerweckung besitzt, bezeugen jene Wunder der Auferweckung des Jünglings zu Nain, der Tochter des Jairus und des Lazarus (Luc. 7, 11; Matth. 9, 25; Joh. 11, 43). Während Elias und Elisa im Namen Gottes, Petrus und Paulus im Namen Jesu Christi das Wunder der Todtenauferweckung

verrichteten (1 Kön. 17, 19; 2 Kön. 4, 32; Apg. 9, 40; 20, 10) thut Jesus sie in seinem eigenen Namen.

Mit welcherlei Leib die Gerechten auferstehen werden zeigt uns Christus in seiner Antwort an die Sadducäer, daß sie nämlich den Engeln gleich und unsterblich sein werden (Luc. 20, 35), und der Apostel Paulus bezeugt (1 Cor. 15, 37. 43. 44), daß aus dem Samenkorn des verweslichen Leibes ein unverweslicher, aus dem natürlichen ein geistlicher Leib hervorgehen wird. Der irdische Leib, der die Merkmale der Schwachheit und Vergänglichkeit an sich trägt, wird durch den Auferweckungs- und Verklärungsprozeß der Schwachheit entbunden, zum himmlischen Leibe, ähnlich dem verklärten Leibe Christi; wie es dann seine himmlische Bestimmung erfordert, wird er von Krankheit und Tod befreit mit den Kräften des ewigen Lebens erfüllt sein (1 Cor. 15, 53; Phil. 3, 21; 2 Cor. 5, 1. 2; 1 Joh. 3, 2). So wird der Auferstehungsleib der Gerechten keinerlei hemmende Schranke, sondern vielmehr das vollkommene Organ der Seele für das selige Auferstehungsleben sein.

Die Leiber der Gottlosen werden bei ihrer Auferstehung eine ihrem Seelenzustand augemessene Beschaffenheit empfangen (Jes. 66, 24).

Mit der Auferweckung wird die Verwandlung der Gerechten stattfinden, welche die Wiederkunft Christi zum Gericht erleben, da sie nicht entkleidet, sondern überkleidet, durch einen Allmachtsakt Gottes plötzlich in einem Augenblick verwandelt werden (2 Cor. 5, 4; 1 Cor. 15, 51. 52; 1 Thess. 4, 17). Die Entrückung Henochs und des Elias sind Vorbilder dieser einstigen Verwandlung der Gerechten.

Schon Christus mußte dem sadducäischen Unglauben mit einem ‚Ihr irret und kennet die Schrift nicht‘ (Matth. 22, 23) entgegentreten und in Corinth hatte Paulus die Auferstehung (1 Cor. 15, 12) gegen den Widerspruch der Heiden, gegen die Gnostiker und Manichäer zu vertheidigen. Im 16. Jahrhundert verwarfen sie die Libertiner in Genf und auch Luther klagte über den Unglauben seiner Zeit (Walch, 8. Thl. pp. 1150. 1219 ff.). Fichte, Wegscheider u. A. hielten diese Lehre für bloße Accommodation. Daß dieses mit dem Charakter der Offenbarungsvermittler unvereinbar ist, haben wir schon früher nachgewiesen.

Die Auferstehung des Leibes wurde gegen die spiritualistische Verflüchtigung des Gnosticismus von Justin, Athanasius, Irenäus und Tertullian vertheidigt, der Realismus des Letztern machte sich aber in einer sinnlichen Vorstellungsweise geltend. Die Alexandriner hatten eine geistigere Auffassung. So unterschied Origenes zwischen dem Wesen und der besonderen, dem irdischen Dasein angehörenden Form des Leibes und sagt, daß in der Auferstehung nur das dem Grundwesen des Leibes, als eines Organes der Seele Eigenthümliche wieder hergestellt werde und zwar in einer dem höheren Standpunkt angemessenen Form. Die Scholastiker nahmen ähnlich wie Tertullian eine Auferstehung aller Theile des Leibes an. Nach Swedenborg nimmt die Seele unmittelbar nach dem Tode des irdischen Leibes einen anderen, geistigen Körper an, die Auferstehung des Leibes hielt er für unmöglich. Die protestantischen Dogmatiker enthalten sich im Ganzen der scholastischen Spitzfindigkeiten und beschränken sich in ihren Bestimmungen auf das Schriftzeugniß, daß der Auferstehungsleib der Gerechten von allen Unvollkommenheiten befreit in himmlischer Vollkommenheit und Herrlichkeit verklärt sein werde.

§ 99. Das Weltgericht und Weltende.

Mit der Auferstehung der Todten beginnt das Weltgericht, der Tag der großen Offenbarung und endgültigen Entscheidung für die gefallenen Engel und für die Menschen durch das richterliche Urtheil Christi. Das zukünftige, ewige Loos der Gerichteten wird der göttlichen Gerechtigkeit gemäß nach der Beschaffenheit des inneren und äußeren Lebens des Menschen, sowie nach seiner persönlichen Stellung zu Christo bestimmt. Den Abschluß des Gerichtes bildet die Verwandlung dieser Welt in einen neuen Himmel und in eine neue Erde mit der neuen Gottesordnung eines verklärten Weltlebens.

1. Das Weltgericht.

a) Wesen desselben. Obwohl die Vernunft diese Lehre nicht aus ihren eigenen Prinzipien abzuleiten vermag, so muß sie dieselbe dennoch im Begriff der sittlichen Weltordnung begründet finden und wird namentlich derjenige, welcher die richtende Stimme seines Gewissens beachtet (Röm. 2, 15. 16), die Wahrheit dieser Lehre

zugeben müssen. Die moderne, spekulative Weltanschauung hält die Weltgeschichte für das Weltgericht, ein auf dem Wege der natürlichen Vergeltung sich vollziehender Gerichtsprozeß, so daß das jüngste Gericht nur als Idee, nicht aber als zukünftige Thatsache aufzufassen sei. Begegnet man auch in der Weltgeschichte solchen Ereignissen, welche als eine Offenbarung der richterlichen Gerechtigkeit Gottes anerkannt werden müssen, so ist dieses nur eine theilweise, unvollkommene Offenbarung und sind dagegen andere Fälle, wo der Sieg oft nicht das Recht, sondern nur die Gewalt offenbar werden läßt. Diese unvollkommenen Gerichte im Leben des Einzelnen und der Völker beweisen vielmehr die Nothwendigkeit eines gültigen, vollkommenen Gottesgerichtes. Nicht nur um des Menschen, sondern um des Herrn selbst willen wird das zukünftige Gericht stattfinden, auf daß seine Heiligkeit und Gerechtigkeit vor aller Welt geoffenbaret und anerkannt werde (Röm. 2, 5; Phil. 2, 11).

Wenn die heilige Schrift bei der Darstellung des Gerichtes sich bildlicher Ausdrücke bedient, so geschieht dieses nicht, wie Einige meinten, das Ganze überhaupt als ein bloßes Bild zu bezeichnen, sondern um eine zukünftige Thatsache zu veranschaulichen, wie dieses auch anderwärts geschieht, wo z. B. Christus selbst von seinem Tode und seiner Auferstehung redet (Joh. 2, 19). Es ist von einem Behaltenwerden der gefallenen Engel und ganzer Geschlechter auf das Gericht (2 Petr. 2, 4; Jud. 6; Matth. 10, 15; 11, 23. 24; Luc. 11, 31 32) und von einem schrecklichen Warten des Gerichts die Rede (Ebr. 10, 27). Dieses letzte Gericht wird im alten Testament mit dem Tag Jehovahs verbunden und ‚Tag der Rache des Herrn‘, ‚der große und schreckliche Tag des Herrn‘ genannt, der brennen soll wie ein Ofen (Jes. 2, 12; 34, 8; Amos 5, 20; Mal. 4, 1. 5). Im neuen Testament ist das Gericht ebenfalls als jüngster Tag, großer Gerichtstag, als Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, als der Tag unsers Herrn Jesu Christi dargestellt (Matth. 13, 40—42; Joh. 6, 39. 40. 44. 54; 11, 24; 12, 48; Röm. 2, 5; 1 Cor. 1, 8; 2 Cor. 1, 14; Phil. 1, 6. 10; 2, 16). Unter dem Ausdruck ‚Tag‘ ist nicht nothwendig ein vierundzwanzigstündiger Tag gemeint, sondern ist wie bei den Schöpfungstagen eine zur bestimmten Zeit eintretende Periode zu verstehen. Aus diesem, sowie aus der in unzweideutiger und eigentlicher Redeweise gefaßten

Schilderung des Gerichtes geht hervor, daß dasselbe nicht symbolisch, sondern im vollen und ganzen Ernst als zukünftige Thatsache zu fassen ist.

b) Nach dem Zeugniß der Schrift besteht das Weltgericht aus folgenden Hauptmomenten:

1. Christo ist vom Vater als dem Sohne das Gericht übergeben. Derjenige, welcher einst allenthalben versucht war, gleichwie wir, doch ohne Sünde, der sein Leben zur Erlösung gegeben, der durch sein Blut die Welt mit Gott versöhnte, der von den Todten auferstandene und gen Himmel gefahrene Christus, welcher durch seinen Geist und durch sein Evangelium der Welt das Heil verkündigen läßt: dieser Jesus wird einst in seiner weltrichtenden Macht und weltvollendenden Herrlichkeit, umgeben von den heiligen Engeln als Richter aller Welt erscheinen. Vor dem Tribunal dessen, der Augen hat wie Feuerflammen, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, der die Schlüssel zum Leben und zum Tod in seiner Hand hat, wird die ganze Menschheit erscheinen müssen (Dan. 7, 9. 10; Joh. 5, 22. 27; Matth. 16, 27; 25, 31; 2 Tim. 4, 1; Apg. 17, 31; 2 Cor. 5, 10; Offb. 3, 7).

2. Die Personen, die gerichtet werden, sind alle Menschen ohne Ausnahme (Matth. 16, 27; Röm. 2, 6. 16; 14, 12; 1 Cor. 4, 4 5; 2 Cor. 5, 10; Jud. 15), Juden und Heiden (Apg. 17, 31; Matth. 7, 22), die Lebendigen und die Todten (1 Petr. 4, 5; 2 Tim. 4, 1), auch werden die bösen Engel ihr Endurtheil empfangen (2 Petr. 2, 4; Jud. 6; 1 Cor. 6, 3).

Wenn Christus den an ihn Glaubenden verheißt, daß sie nicht in das Gericht kommen, weil sie vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind (Joh. 5, 24), so bezieht sich diese Verheißung nicht darauf, daß die Gerechten nicht erscheinen müssen vor dem Richterstuhl Christi, sondern darauf, daß sie nicht nur vor dem Verdammungsurtheil bewahrt bleiben, sondern auch die Bestätigung ihres hohen Gnadenstandes und Gnadenlohnes vor aller Welt empfangen werden (Matth. 25, 21. 23.)

Der Apostel Johannes sagt deßhalb, daß die Gerechten eine Freudigkeit haben am Tage des Gerichtes, da sie in der Liebesgemeinschaft mit Christo sich schon gerettet wissen (1 Joh. 4, 17).

3. Die Scheidung, die bei dem Gericht stattfindet, beginnt

theilweise schon bei der Sammlung der Menschen zum Gericht (Matth. 13, 30), wird aber erst vom Richter definitiv vollzogen, die Schafe werden zu seiner Rechten, die Böcke zu seiner Linken gestellt (Matth. 25, 33).

Hierauf folgt die Offenbarung und Anerkennung der Gerechten vor aller Welt. Die innere und äußere Herrlichkeit, welche im irdischen Leben der Kinder Gottes oft verborgen war, wird dort vom Herrn selbst an das Licht der seligen Offenbarung gezogen; ihr inniges Verhältniß, in welchem sie schon auf Erden zum Herrn gestanden und ein in Gott verborgenes Leben geführt haben, wird nun vor aller Welt auf eine sie beseligende, überraschende Weise bestätigt und bekräftigt (Matth. 25, 34. 40; 10, 32; Col. 3, 4; Tit. 2, 13). An dem Gericht über die gefallenen Engel und Gottlosen werden die Gerechten ebenfalls Antheil nehmen (1 Cor. 6, 2. 3; Matth. 19, 28).

In demselben Grad wie bei den Gerechten, so werden auch die Werke und die Gesinnung der Gottlosen an das Licht gezogen, des Herzens verborgenste Tiefen und alles in der Finsterniß Vollbrachte offenbar (Offb. 20, 12; 1 Cor. 4, 5; Röm. 2, 16), denn die Berge werden nicht auf sie fallen und die Hügel sie nicht bedecken vor dem Angesicht deß, der auf dem Stuhle sitzt und vor dem Zorn des Lammes (Offb. 6, 16).

Daß Nichts bei dieser Offenbarung vergessen ist, deutet jenes Bild von den Büchern an, welche am großen Gerichtstage aufgeschlagen werden, und spricht es der Herr darin deutlich aus, wenn er sagt, daß die Menschen von jedem unnützen Wort werden Rechenschaft geben müssen, und wenn er den Einen sagt, was sie Alles gethan und den Andern, was sie Alles unterlassen haben (Matth. 12, 36; 25, 35—45).

Nach der Offenbarung Johannis (Cap. 20, 14. 15) geht das Gericht über die gefallenen Engel demjenigen der Gottlosen voraus, weßhalb es von diesen heißt, daß sie dem Ort der Qual, die dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, übergeben werden.

4. Die Norm, nach welcher gerichtet wird, ist in Bezug auf den Richter die Gerechtigkeit der heiligen Liebe, wie sie sich von Anfang an der sündigen Welt gegenüber im ganzen Erlösungswerk geoffenbart hat. Gerechtigkeit und Gericht sind seines

Stuhles Festung (Ps. 97, 2) und schon Hiob spricht es als unumstößlichen Grundsatz aus, daß der Allmächtige das Recht nicht beuge (Hiob 34, 12), und Christus selbst sagt, daß sein Gericht gerecht ist (Joh. 5, 30), ebenso legen die Apostel dem Richter stets dieses Prädikat der Gerechtigkeit bei (Apg. 17, 31; Röm. 2, 5; 2 Tim. 4, 8).

Hinsichtlich der zu Richtenden bilden deren Werke, sowie die Gesinnung in der sie gethan wurden, die Kriterien beim Gericht; nicht nur die einzelnen Werke, sondern das ganze Leben wird gerichtet, und frägt es sich, ob es ein Werk des Glaubens und der Liebe, oder des Unglaubens und der Gottesfeindschaft gewesen ist (Jer. 17, 10; Ps. 62, 13; Matth. 13, 36. 38; 16, 27; 25, 40. 45; Röm. 2, 6—10; 1 Cor. 3, 8; Offb. 20, 12; 22, 12). Hier kommt jenes Wort: ‚an den Früchten erkennt man den Baum' in seinem vollen Ernst zur Anwendung, und daß alle Werke gewogen und diejenigen zu leicht erfunden werden, welche nicht aus Liebe zum Herrn geschahen (Matth. 7, 16—20; 1 Cor. 13, 1—3). Es wird ferner ein Jeder nach dem Maß der Gnade und Gabe, die er empfing, zur Verantwortung gezogen und gerichtet. Wem viel gegeben, von dem wird viel gefordert und wer den Willen des Herrn weiß und thut ihn nicht, wird doppelte Streiche leiden (Matth. 25, 14—29; Luc. 8, 18; Röm. 2, 12). Je nachdem man sich zum Evangelium verhalten, dasselbe geglaubt oder nicht geglaubt, bloß gehört oder gehört und auch befolgt hat, wird man sein Urtheil empfangen (Joh. 12, 47. 48; Luc. 11, 28; Röm. 2, 13; 2 Thess. 1, 8; Marc. 16, 16).

Das Eingeschriebensein im Buch des Lebens, welches über das Eingehen zum Leben oder zum ewigen Tod entscheidet (Offb. 20, 15), bezieht sich auf die Gerechtigkeit des Glaubens, auf das Sein oder Nichtsein in Christo, so daß unser persönliches Verhältniß zu Christo das alle andern in sich schließende Kriterium ist, von welchem unsere Seligkeit am Tage des Gerichtes abhängt (Röm. 8, 1. 11. 31—39; 1 Joh. 2, 28; 5, 12; Offb. 2, 10; 7, 14; 14, 13). Hierher gehören ferner alle Stellen, welche das ewige Leben von dem Glauben an Jesum und sein Verdienst abhängig machen.

5. Das Urtheil, welches von den Engeln vollzogen wird (Matth. 13, 41. 49; 16, 27), entspricht dem Offenbarwerden vor

dem Richterstuhl Christi, ist daher als ein heiliges unabänderlich und führt die letzte endgültige Entscheidung und Trennung herbei. Wer auf den Geist gesäet, wird vom Geist das ewige Leben ernten, die Gerechten werden das Reich ererben, das ihnen von Anbeginn der Welt bereitet; wer auf das Fleisch gesäet, wird vom Fleisch das ewige Verderben ernten, das Unkraut, die Gottlosen werden von dem Angesicht des Herrn und seiner herrlichen Macht hinweggewiesen und in den Feuerofen geworfen werden (Gal 6, 8; Matth. 25, 34. 41; 7, 19; 13, 30; 2 Thess. 1, 9).

2. Mit dem Weltgericht ist nach dem Zeugniß der Schrift die Verwandlung und Erneuerung der Erde verbunden. Die durch den Fall des Menschen unter den Fluch gerathene Erde ist durch das allmächtige Schöpferwort für das Gericht aufbewahrt, damit sie durch die Verwandlung von dem auf ihr ruhenden Banne befreit, für die erlöste, verklärte Menschheit zu einer entsprechenden Wohnstätte erneuert werde.

Schon im alten Testament ist die Lehre enthalten, daß einst die Himmel veralten, sammt der Erde zerstört und von Gott verwandelt werden (Ps. 102, 27; = Ebr. 1, 11; Jes. 34, 4; 51, 6; 65, 17. 18). Jesus sagt, daß Himmel und Erde vergehen werden (Matth. 5, 18; 24, 35). Petrus bezeugt, wie einst die Erde durch die Wasser der Sündfluth verderbet wurde, so werde einst der Himmel zergehen mit großem Krachen, die Elemente vor Hitze zerschmelzen und die Erde und die Werke darinnen verbrennen (2 Petr. 3, 6. 7. 10. 11) und dem Apostel Johannes wird im Gesicht ein neuer Himmel und eine neue Erde gezeigt (Offb. 21, 1); in welcher Gerechtigkeit wohnet und auf den zu warten der Apostel Petrus als das Ziel ihrer Hoffnung bezeichnet (2 Petr. 3, 13). Die heilige Stadt, das neue Jerusalem kommt von Gott auf die erneuerte Erde herab (Offb. 21, 1—4), Himmel und Erde sind dann im seligsten Einklang miteinander verbunden, denn nun ist die Welt ganz zur Gotteswelt geworden und die Gemeinde der Erlösten zur vollendeten Gottesgemeinschaft gelangt. Durch den verklärten Weltzustand ist der ursprüngliche Schöpfungsplan zur Ehre Gottes und zur Beseligung der durch den Glauben an Christo Erlösten hinausgeführt.

Daß unsere jetzige Erde nicht von ewiger Dauer sein wird, stimmt mit den Ergebnissen der Naturforschung überein, und ebenso

erscheint von hier aus die Art und Weise ihres Vergehens durchs Feuer sehr wahrscheinlich. Die Lehre von dem jüngsten Gericht wurde in der christlichen Kirche von Anfang an gelehrt, ohne daß dieselbe in der Folge eine besondere Veränderung erlitten hätte. Die Scholastiker stellten Untersuchungen über den Ort und über die Zeit an, wo und wann das Weltgericht stattfinden werde. Die Verfasser der protestantischen Symbole folgten in ihren Bestimmungen vom Gericht der biblischen Darstellung. Die protestantischen Dogmatiker unterscheiden zwischen dem verborgenen Gericht, das bei einem Jeden nach dem Tode folgt, und dem öffentlichen, allgemeinen Weltgericht. Das Weltende fassen sie als Vernichtung der alten Welt und Schöpfung einer neuen; Spätere beschränkten den Weltuntergang auf unser Sonnensystem und betrachten ihn als einen natürlichen kosmischen Prozeß. Mag dieser auch die Grundlage bilden, so tritt er doch nur nach dem heiligen Willen Gottes zur bestimmten Zeit und auf die bestimmte Weise ein.

§ 100. Das ewige Leben und der ewige Tod.

Das den Gerechten nun zu Theil gewordene Loos besteht in dem ewigen Leben, dem Inbegriff der höchsten Vollkommenheit und unvergänglichen Glückseligkeit, während das Loos der Gottlosen der ewige Tod ist, der Inbegriff der höchsten, nie endenden Unglückseligkeit.

1. Die Realität des ewigen Lebens vermag zwar schon in diesem Leben durch den lebendigen Glauben erkannt zu werden, so daß dieselbe einem Jeden, welcher die Auferstehungskraft Christi in der Wiedergeburt und Heiligung an seinem Herzen erfahren hat, zur unumstößlichen Gewißheit geworden ist. Auch genießt der wahre Jünger Christi in der lebendigen Gottesgemeinschaft einen solchen Vorschmack seines verheißenen zukünftigen Erbes, daß Paulus die Leiden dieser Zeit nicht werth hält der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbaret werden (Röm. 8, 18), doch wird sie von demselben Apostel als so unbegreiflich groß und unbeschreiblich herrlich geschildert, daß jetzt von keinem Auge geschaut, von keinem Ohr gehört werde und in keines Menschen Herz gekommen sei, was Gott bereitet habe denen, die ihn lieben (1 Cor. 2, 9). Durch den verklärten Zustand werden die Erlösten des Herrn befähigt, das ewige

Leben in seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit zu genießen. Sie sind befreit von allem Uebel dieser Zeit, denn Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen; der Tod ist verschlungen in den Sieg, alles Leid, Geschrei und alle Schmerzen sind auf immer vergangen; es wird sie nimmer hungern und dürsten, es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze und auch das Stückwerk wird aufhören (Offb. 21, 1. 2. 3; 7, 16; 1 Cor. 13, 10). Die Erben des ewigen Lebens werden Gott schauen (Matth. 5, 8), Jesum und dessen Herrlichkeit sehen (Joh. 17, 24; 1 Joh. 3, 2), gleichwie sie erkannt sind, so werden auch sie den ewigen Liebesrath der Erlösung erkennen (1 Cor. 13, 12); ewige Freude und Wonne wird auf ihrem Haupte sein, in der vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott werden sie einen ungestörten Sabbathfrieden genießen, denn er wird bei ihnen wohnen, sie erleuchten und regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit, das Lamm mitten im Stuhl wird sie weiden und leiten zu den lebendigen Wasserbrunnen (Jes. 35, 10; Ps. 16, 11; Ebr. 4, 9. 10; Offb. 21, 3; Matth. 8, 11; Phil. 1, 23; Offb. 7, 17). Die selig Vollendeten stehen auch unter einander in der seligsten Verbindung und Lebensgemeinschaft, denn ihre Individualität ist von allen störenden und hemmenden Einflüssen befreit, in ihrem gemeinsamen Haupt sind sie zur lebendigen, vollkommensten Einheit der himmlischen Gemeinde verbunden (Matth. 8, 11; Luc. 13, 28. 29). Mit dem seligen Genuß wird die seligste Bethätigung verbunden sein, denn die große Schaar aus allen Heiden, Völkern und Sprachen werden Gott und das Lamm anbetend lobpreisen und vor dem Stuhl Gottes dem Herrn dienen Tag und Nacht (Offb. 7, 9—15). Ein Jeder wird die Seligkeit in dem seiner Individualität entsprechenden höchsten Grad genießen (Dan. 12, 3; Matth. 13, 43; Joh. 14, 2; Röm. 2, 6. 7. 10. 11; 1 Cor. 3, 8; 15, 41. 42; 2 Cor. 9, 6; Gal. 6, 8. 9; 1 Tim. 3, 13; 1 Petr. 1, 17). Zur verklärten Natur nehmen sie die ursprüngliche, paradiesische Stellung des heiligen Beherrschens und Genießens ein (Offb. 22, 5).

Die selig Vollendeten haben dann einen Bau von Gott erbaut, der ewig währet im Himmel, sie sind bei dem Herrn für immer daheim, ihr Erbtheil ist ein unvergängliches und unverwelkliches, ewiges (Joh. 3, 16. 36; 2 Cor. 5, 1. 8; Phil. 1, 23; 1 Petr.

1, 4). Das ewige Leben ist des Menschen höchste Bestimmung und das Endziel aller Gottes-Führung in der Welt- und Heilsgeschichte, deßhalb ist es für Alle, die es erlangt haben, ein unveränderliches, unverlierbares Gut. Das ewige Leben wird von L. Schöberlein (Geheimnisse des Glaubens) mit folgenden beredten Worten geschildert: „Mit dem Weltgerichte, welches der verklärte Menschensohn dann halten wird, beginnt die Ewigkeit, wie die unselige, so die selige, um zu währen von Aeonen zu Aeonen, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dann, ,wenn hiemit das Geheimniß vollendet sein wird, dann wird, wie die Schrift sagt, Zeit nicht mehr sein' (Offb. 10, 6). Und wie wäre dies auch anders möglich! Denn es wird dann ein neuer Himmel und eine neue Erde werden, in welchen Gerechtigkeit wohnet, und Himmel und Erde werden nicht mehr geschieden sein, sondern der Himmel wird mit seinem Lichte die ganze Erde durchdringen und verklären... Und gleicherweise wird auch der geistliche Leib, in welchem die Seligen auferweckt werden, in ewiger Jugend stehen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei... Nichts was die Seele liebt, wird ihr mehr ferne sein und für sie in der Vergangenheit oder Zukunft liegen, sondern Alles wird ihr nahe sein, nahe in seliger Gegenwart. Aus der Tiefe des unauflöslichen Lebens Gottes aber wird eine unerschöpfliche Fülle der Herrlichkeit ohne Ende emporsteigen, und in ihrem Schooße einen Reichthum göttlicher Ideen mit sich führen, in deren Auswirkung die Menschheit ebenso eine unendliche Aufgabe für ihre Thätigkeit haben, als sie in dem Anschauen der Herrlichkeit Gottes und in der Gemeinschaft seines himmlischen Reiches einen stets neuen Quell der Seligkeit finden wird."

2. Der andere oder ewige Tod ist ein dem Wesen der Verdammten und ihrer gerechten göttlichen Strafe entsprechender Zustand.

Ihr zur Sündenherrschaft und Gottesfeindschaft vollendetes Wesen ist mit denselben Leidenschaften, Lüsten und Begierden behaftet, wie zur Zeit ihres Erdenlebens; während dieselben damals in der Welt und ihrer Lust ihre Befriedigung gefunden, sind sie jetzt dieser Objecte ihres sündhaften Verlangens auf immer beraubt und leiden daher einen unauslöschlichen Durst (Luc. 16, 24. 25). Das Bewußtsein ihres selbstverschuldeten Zustandes läßt die furchtbare

Selbstanklage ihres Gewissens nie ersterben und ihre Qual nie enden. Die in der Gnadenzeit fortwährend mißbrauchte Wahlfreiheit ist ihnen genommen und zum bleibenden bösen Zustand geworden. Zu dieser im Wesen der Gottlosen begründeten, natürlichen, tritt noch die positive Strafe der göttlichen Gerechtigkeit hinzu: Da sie dem Evangelio ungehorsam waren, den Geist der Gnade schmähten, das Blut Jesu unrein achteten und Gott nicht erkennen wollten, so sind sie in die Hände des lebendigen Gottes gefallen (Ebr. 10, 27—31; 2 Theff. 1, 8), werden von dessen Angesicht hinweggetrieben, in die äußerste Finsterniß verstoßen (Matth. 22, 13; 24, 51; 25, 30; 2 Theff. 1, 9) und in die Hölle, den Feuerpfuhl geworfen, wo der Wurm nicht stirbt, das Feuer nicht verlischt und der Rauch ihrer Qual von Ewigkeit zu Ewigkeit aufsteiget (Marc. 9, 43—49; Offb. 20, 15; 19, 3; 14, 11). Durch eine unübersteigbare Kluft von Gott und der Gemeinde der vollendeten Gerechten getrennt (Luc. 16, 26) fühlen sie in der Gemeinschaft des Satans, der gefallenen Engel und aller Bösen das verzehrende Feuer des Zornes Gottes (Matth. 25, 41; Ebr. 12, 29). Je nach dem Grad der Gottlosigkeit wird auch der Grad der Strafe sein, denn der Herr spricht von Solchen, denen es erträglicher ergehen wird am jüngsten Gericht und von Solchen, die in die Hölle hinuntergestoßen werden (Matth. 10, 15; Luc. 10, 12—15). „Das Feuer wird dasselbe sein für Alle, die darin Qual leiden; nur vielleicht für Einige heftiger, nach ihrem verschiedenen Grade der Schuld. Aber ihr Wurm wird nicht und kann nicht derselbe sein; er wird unendlich verschieden sein, nach den verschiedenen Arten und Graden ihrer Gottlosigkeit.“ (Wesley, Pred. XVIII.)

Daß der andere Tod nicht einen Zustand der Vernichtung der Verdammten, sondern ihr endgültiges Loos bedeutet, geht aus Offb. 14, 10. 11 hervor, wo es heißt, daß die, welche das Thier angebetet haben, mit Schwefel und Feuer, d. h. in den feurigen Pfuhl, dem andern Tod (Offb. 20, 14) gequälet werden vor den heiligen Engeln und vor dem Lamm, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Christus begründet seine eindringliche Ermahnung zur ernstesten Selbstverleugnung durch das warnende Wort: es ist dir besser, daß eines deiner Glieder verderbe, und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde (Matth. 5, 30; Marc. 9, 43—49) und seinen

Jüngern zeigt er, daß sie sich vor dem fürchten sollen, welcher nachdem er getödtet, auch Macht habe in die Hölle zu werfen (Luc. 12, 5). Wäre hier von einer endlichen Vernichtung die Rede, so wäre der Nachsatz an betreffenden Stellen: ‚wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlöschet‘ absolut unverständlich, denn mit der Vernichtung der Verdammten wäre auch ihr Wurm gestorben und das Feuer verlöscht; außerdem hätte das Pronomen possessiv ‚ihr‘ dann keine Bedeutung, da dasselbe nur auf existirende Persönlichkeiten angewandt werden kann. Auch ist eine Vernichtung der Seele ihres unsterblichen Wesens willen nicht möglich. „Unter dem Wurm, der nicht stirbt,“ sagt Wesley, „haben wir zuerst ein schuldbeladenes Gewissen zu verstehen, welches Selbstverdammung, Kummer, Scham, Reue und ein Gefühl des Zornes Gottes in sich begreift... Füge zu diesem noch alle unheiligen Leidenschaften hinzu: Furcht, Entsetzen, Wuth, böse Begierden, die niemals befriedigt werden können... Zu all diesem noch Haß gegen Gott und alle seine Geschöpfe, so kann dieses Alles zusammen uns eine, wenn auch unvollkommene Idee geben von dem Wurm, der nie stirbt.“

Die Ausdrücke ‚Feuer, äußerste Finsterniß, Heulen und Zähnklappen‘ mögen bildlich oder buchstäblich aufgefaßt werden, so bezeichnen sie immerhin einen Zustand, der viel schrecklicher als das Bild selbst sein muß.

Die Speculation erhebt nun die Frage: Wird diese Verdammniß eine endlose oder eine nach Ewigkeiten beendigte sein, womit dann die Restitution aller sittlichen Wesen verbunden wäre. Die christliche Kirche behauptet von Anfang an ausdrücklich das Erstere und verneinte das Letztere. Im Gegensatz zum kirchlichen Dogma nehmen Einige an, daß die Verdammniß nur für diejenigen von ewiger Dauer sei, welche sich durch die Höllenstrafen nicht bessern lassen, während die, welche sich bessern lassen, in den Zustand der ewigen Seligkeit versetzt werden. Es findet hier die Voraussetzung statt, daß durch die Höllenstrafen Besserung möglich sei; zwischen den Strafen und Züchtigungen im menschlichen Leben und der absoluten Strafe im ewigen Tode ist aber ein wesentlicher Unterschied, jene haben einen wirklich erzieherischen Endzweck, den sie aber auch nur da erreichen, wo der gleichzeitige Einfluß der vorhandenen Gnade und ihrer Mittel angewandt wird. Die Strafe

der Verdammten ist dagegen absolut, weßhalb die zur Besserung nothwendige Gnade ihr nicht mehr zur Seite geht, denn die Hölle ist kein Ort der erziehenden Liebe, sondern des Zornes Gottes. Außerdem vermag jene Meinung auf der einen Seite weder den zur Seligkeit nothwendigen Grad der Besserung zu bestimmen, noch kann sie auf der andern Seite den Zeitpunkt andeuten, wann die Verdammten als absolut unverbesserlich zu betrachten wären; in beiden Fällen ist die Entscheidung Ewigkeiten überlassen und so die ganze Frage nur verschoben, aber nicht beantwortet.

Andere gingen von derselben Voraussetzung aus, dehnen aber die bessernde Wirkung der Höllenstrafen auf alle Verdammten ohne Ausnahme aus, so daß selbst der Satan zuletzt erlöst und selig werde. Die ersten Anfänge zu dieser Lehre von der sogenannten Wiederbringung findet man schon bei den alexandrinischen Kirchenlehrern Clemens und Origenes, beide nehmen neben der Strafe der Verdammten, noch eine fortgesetzte Wirkung der erlösenden Thätigkeit Christi an; doch rechnen sie diese Lehre zu den gnostischen, deren Erkenntniß nicht für Alle nützlich wäre. Von der antiochenischen Schule bekannte sich Diodor von Tarsus und Theodorus Mopsuestia zur Wiederbringungslehre, doch erklärte sich der allgemeine Geist der Kirche dagegen und verwarf diese Lehre auf dem Concilium zu Constantinopel (553). Augustin und auch Gregor der Große waren entschiedene Gegner derselben. Unter den Scholastikern schloß sich Joh. Erigena an die Wiederbringungslehre an. Die Symbole der protestantischen Kirche lehren ausdrücklich neben der ewigen Seligkeit auch eine ewige Verdammniß der Gottlosen und verwerfen die Lehre von einer endlichen Erlösung der Teufel und verdammten Menschen.[1]

Gegen die Lehre von einer ewigen Verdammniß wird hauptsächlich eingewandt, daß dieselbe mit der ewigen Liebe und Weisheit Gottes sich nicht vereinigen lasse. Dagegen ist zu erwiedern, daß Gott in seiner unergründlichen Liebe in der Dahingabe seines Sohnes zur Rettung der Welt das Höchste that, durch seinen Geist und Evangelium, sowie durch die verschiedenen Lebensführungen in

---

[1] Augsb. Conf. Art. 17. Luthers großer Katechismus, Art. 2. 3. — 1. Baseler Glaubensbek. Art. 10. 2. Schweiz. Glaubensbek. Art. 11.

dieser Zeit alles Mögliche anwendet den Sünder selig zu machen; wenn nun der Mensch eine solche Seligkeit, die ihm die höchste Liebe und Weisheit bereitet und angeboten hat, nicht achtet, sondern sie hartnäckig verwirft, so entsteht die ernste Frage: wie wollen wir entfliehen? (Ebr. 2, 3) wie können wir der gerechten Strafe des ewigen Todes entrinnen, welche Macht könnte uns dann befreien, wenn die göttliche Liebesmacht mit allen Mitteln ihrer Weisheit uns in diesem Leben nicht retten und selig machen konnte. Die Befreiung von den versuchlichen Umständen des Erdenlebens durch den Tod, und die Höllenstrafen sollen, nach der Wiederbringungslehre, zu Stande bringen, was die göttliche Liebe und Weisheit in diesem Leben nicht zu thun vermochte, nämlich die Sünder zu bekehren und zu heiligen. Wäre für die Verdammten, welche ihr Heil in diesem Leben muthwillig und böswillig von sich gestoßen, im zukünftigen Leben noch wirklich eine Wahlfreiheit für das Gute vorhanden, so wären die Qualen, welche sie in der Hölle zu erdulden haben, für sie eine viel größere Versuchung als alle Versuchungen dieses Lebens, und ließe sie bei dem erdrückenden Gefühl der eigenen Schuld und des verdienten Zornes nie zum Glauben an eine noch für sie vorhandene erlösende Liebe gelangen, ohne welches keine Seligkeit möglich ist. Die Erfahrung lehrt uns hinlänglich, daß der Mensch durch die Strafen allein, ohne die helfende Liebe sich nicht bessert, sondern verhärtet.

Wenn die Schrift ein universelles Heil verkündigt, so wendet sie sich nicht an abgeschiedene Geister, sondern an Menschen, und macht die Erlangung desselben immer von der Erfüllung solcher Bedingungen abhängig, welche nicht von abgeschiedenen Geistern, sondern nur von lebenden Menschen geschehen kann. Wie diese Anschauung der Wiederbringung aller Dinge im vermeintlichen Interesse der Liebe und Weisheit Gottes bei der Leugnung der persönlichen Freiheit der nach seinem Bilde geschaffenen Kreatur nothwendig anlangen muß, zeigt unzweideutig die Behauptung, daß zuletzt der Satan und alle seine Engel selig werden. Daß der Satan und seine Engel die Erlösungsfähigkeit verloren haben, weil sie nicht durch Versuchung, sondern aus sich selbst fielen und wie demnach der absoluten Sünde, auch die absolute Strafe und der

ewige Tod folgen müsse, deuteten wir schon im § 49, 2 (II. Theil, p. 93) an.

Nicht die ethische Macht der heiligen Liebe, sondern die physische Macht der Höllenstrafen, nicht die im Erlösungswerk geoffenbarte Weisheit Gottes, sondern eine verborgene, in der Ewigkeit wirkende absolute Allmacht hat dann eine Seligkeit der persönlichen Kreatur bewirkt, welche nicht auf ihrer ursprünglichen sittlichen Freiheit, sondern auf ihrer Unfreiheit beruht. „Mit der Wiederherstellung aller Dinge“ (Apg. 3, 21), sagt Nitzsch, „ist die sittliche Herstellung aller freien Wesen und also auch des Teufels um so weniger als allgemeiner Glaubenssatz zusammenzustellen, da sonst die Geschichte des Reiches Gottes in einen Naturprozeß verwandelt würde.“ Ein solcher Zustand entspricht aber der sittlichen Natur der persönlichen Kreatur nicht und ist daher keine Wiederbringung des ursprünglichen Schöpfungszweckes und Erlösungsplanes, auch widerspricht er den ethischen Vollkommenheiten Gottes.

Es wird ferner gesagt, daß die Annahme einer ewigen Verdammniß Gott eine Schranke setze, indem dann eine Macht angenommen werde, welche mit Gott streite und von ihm nicht überwunden werden könne, wodurch man zum Dualismus geführt werde. Ein wirklicher Dualismus wäre nur dann vorhanden, wenn das Reich der Finsterniß neben dem Reich des Lichtes mit derselben Macht und Kraft bestände; nun aber ist das Böse und sind die Bösen als eine gottwiderstrebende Macht überwunden und gerichtet, so daß das Reich der Finsterniß in der ewigen Trennung vom Reich Gottes in absoluter Ohnmacht sich befindet. Das Glück der Seligen, wird weiter eingewandt, werde durch den Gedanken ewiger Bestrafung der Gottlosen, getrübt. Die Seligen stehen jedoch in einer so innigen, lebensvollen Verbindung mit Gott und untereinander, daß ihre Gedanken keine anderen als Gottesgedanken sein werden und aus diesen kann keinerlei Betrübniß hervorgehen. Man wollte ferner aus der Etymologie des Wortes ewig beweisen, daß die Verdammniß nur eine lange Periode sei. Wir haben schon früher (siehe I. Theil, § 36 p. 167. 168) gezeigt, daß es auch eine Periode bedeuten könne, die zwar einen Anfang, aber kein Ende habe. Bezieht sich das Wort auf das zukünftige Loos der Menschen nach dem Gericht, so hat es die Bedeutung einer endlosen Dauer, sowohl in Bezug

auf die Seligkeit, als auf die Verdammniß, und kann daher hier nicht ohne Willkühr verschieden angewandt werden.

In Matth. 5, 26 spricht der Herr über die Gesinnung, in welcher der Opfernde seine Gabe auf den Altar zu bringen habe, und warnt vor Unversöhnlichkeit durch ein Gleichniß indem er sagt, daß der Unversöhnliche nicht aus dem Kerker herauskomme, bis er den letzten Heller bezahlt habe. Manche glaubten hierin die Lehre von einer zukünftigen, endlichen Erlösung aus dem Kerker der Verdammniß erblicken zu müssen. Von einer möglichen Bezahlung seiner Sündenschulden kann hier deßwegen nicht die Rede sein, weil es der deutlichen Schriftlehre von der Seligkeit aus Gnaden widersprechen würde, somit findet hier auch keinerlei Beziehung auf eine Vergebung im zukünftigen Leben statt, sondern der Herr spricht den Grundsatz aus, daß Gott an dem Opfer, welches ein unversöhnliches Herz zu dem Altar zu bringen im Begriffe stehe, kein Wohlgefallen habe, weil dem Opfernden die wahre Liebe fehle und daß daher ein Solcher der verfolgenden Anklage seines beleidigten Widersachers, trotz seines Opfers, nicht entrinnen könne, es sei denn, er versöhne sich völlig mit dem Beleidigten. In Matth. 12, 31. 32 spricht der Herr von der Lästerung des heiligen Geistes, daß sie weder in dieser noch in jener Welt, d. h. nimmermehr vergeben werde. Der Herr will hier offenbar die absolute Unmöglichkeit der Vergebung dieser Sünde auf eine affectvolle und sprichwörtliche Weise ausdrücken. Die endliche Vergebung aller Sünden in der zukünftigen Welt wird hier nicht gelehrt, sondern im Gegentheil absolut verneint. Aehnlich verhält es sich mit andern Stellen, die scheinbare Anknüpfungspunkte für die Wiederbringung enthalten, d. h. man glaubt gefunden zu haben, was man aus christlichem Mitgefühl zu finden wünschte. Bei dem furchtbaren Ernst der Lehre von einer ewigen Verdammniß kommt aber vor Allem nicht unser Gefühl, sondern dasjenige in Betracht, was das Wort Gottes unzweideutig ausspricht. Jenen zahlreichen Aussprüchen gegenüber haben wir kein Recht einzelne Bibelstellen so auszulegen, daß wir daraus eine Lehre ableiten, welche mit dem allgemeinen Zeugniß der Schrift und demjenigen der christlichen Kirche in Widerspruch steht; vielmehr haben wir uns vor diesem ernsten Wort in Demuth zu beugen und dem klugen Manne gleich unser Haus auf den Felsengrund des

unzweideutigen Schriftwortes, statt auf den ungewissen Sandgrund bloßer Speculationen zu bauen.

Der ganzen Frage über eine noch in der zukünftigen Welt mögliche Vergebung und Erlösung der Verdammten ist das Wort des Herrn entgegen zu halten: „Ringet darnach, daß ihr durch die enge Pforte eingehet; denn Viele werden, das sage ich euch, darnach trachten, wie sie hinein kommen und werden es nicht thun können.“ „Denn die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammniß abführet, und ihrer sind Viele, die darauf wandeln. Und die Pforte ist enge und der Weg ist schmal, der zum Leben führet, und Wenige sind ihrer, die ihn finden.“ (Luc. 13, 24; Matth. 7, 13. 14).

Das ist aber ein theures, aller Annahme würdiges Wort, daß Jesus Christus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen, und daß Alle, die an Ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben (1 Tim. 1, 15; Joh. 3, 16).

Aber Gott dem ewigen Könige, dem Unvergänglichen und Unsichtbaren und allein Weisen sei Ehre und Preis in Ewigkeit! Amen.



Leitfaden

zur

christlichen Glaubenslehre

von

A. Sulzberger, Dr. phil.

Leitfaden

zur

Christlichen Glaubenslehre

von

A. Sulzberger, Dr. phil.

Lehrer an der Martins-Missions-Anstalt der Bischöfl. Methodistenkirche
zu Frankfurt a/M.



Bremen.
Verlag des Tractathauses.
Georgsstraße Nr. 59.

Vorwort.

Dieser in der Form von Fragen abgefaßte Leitfaden bezweckt eine Anleitung zum gründlichen Studium der christlichen Glaubenslehre zu geben. Die Fragen sind demgemäß nach Anzahl und Form so gestellt, daß sie den Hauptinhalt des Buches umfassen und für einen Jeden leicht verständlich sind.

Die fleißige und gewissenhafte Benutzung des Leitfadens wird daher namentlich jedem Candidaten unserer deutschen Kirche angelegentlichst empfohlen.

Der Verfasser.



Einleitung.

§ 1. Zweck und Aufgabe der Einleitung zur christlichen Glaubenslehre.

Was setzt das erfolgreiche Studium der christlichen Glaubenslehre voraus? — Was ist Aufgabe und Zweck der Einleitung? — Was muß vor Allem festgestellt werden? — Wonach ist dann weiter zu fragen? — Welche Eintheilung ergiebt sich daher für die Einleitung?

1. Abschnitt.

Begriff der christlichen Glaubenslehre.

§ 2. Namenserklärung.

Seit wann ist der Name Theol. dogmatica gebräuchlich? — Durch was läßt sich der Gebrauch des Wortes Dogmatik rechtfertigen? — Von welchem Wort stammt Dogma ab? — Was versteht man unter Dogmata? — Welche unrichtige Deutung geben die Rationalisten dem Worte Dogma?

§ 3. Sacherklärung.

Woraus erhellt das Wesen der christlichen Glaubenslehre? — Was ist der Inhalt derselben? — Seit wann werden Dogmatik und Ethik als besondere Wissenschaften behandelt? — Welches ist der wissenschaftliche, welches der kirchliche, welches der specifisch christliche Zweck der Glaubenslehre?

§ 4. Religion.

Woraus stammt das Wort Religion? — Welches sind die verschiedenen Ableitungen desselben? — Wo haben wir die Ergänzung des Begriffes zu suchen? — Was heißt Religion im subjektiven und objektiven Sinne nach dem Worte Gottes? — Welche Erfordernisse sind für die Religion absolut nothwendig? — Wie verhält sich der Materialismus zur Religion? — Wie der Pantheismus? — Was ist die Religion trotz diesen negirenden Systemen? — Wovon leiten die älteren Theologen alle religiöse Erkenntniß des menschlichen Geschlechtes ab? — Wie verhält sich der Polytheismus zu dem Begriff der Religion? — Weßhalb kennt der Deismus das wahre Wesen der Religion nicht? — Welches System allein enthält die Erfordernisse

der Religion? — Was ist der Begriff der Religion im wahren Sinne des Wortes? — Was sagt Wesley hierüber? — Welche verschiedenen Auffassungen von der Religion giebt es in der Theologie? — Wohin führen die einseitigen Bestimmungen? — Wie bezeichnen Beck, Luthardt, Ebrard, Martensen die Religion? — Woraus sucht die philosophische Religionslehre die religiösen Ideen des Menschen abzuleiten? — Welche Religionen giebt es nach ihren Quellen? — Als was ist die natürliche Religion zu betrachten? — Welche Religionen giebt es nach ihrer Beschaffenheit? — Welche ihrem Umfang nach? — Welche in Rücksicht des menschlichen Vermögens? — Welche Lehren heißen Religionsgeheimnisse? — Welche gehören dazu? — Als was erklärt sie der Rationalismus? — Wie ist das apostolische Wort ‚Prüfet Alles‘ anzuwenden? — Worin besteht das Geheimniß mancher göttlichen Offenbarung der christlichen Religion?

§ 5. Christenthum.

Worauf macht das Christenthum Anspruch? — Was ist das Christenthum seinem Wesen nach? — Was ist das Christenthum nach seiner historischen Erscheinung? — Was bietet es dem Sünder an? — Welches ist die speculative Anschauung Hegels vom Christenthum? — Wie ist die sogenannte Accommodationstheorie zu beurtheilen? — Wie verhält es sich zu den übrigen Religionen? — Was ist Christenthum im subjectiven Sinn? — Welcher Vervollkommnung ist dasselbe fähig?

§ 6. Die christliche Kirche.

Was ist die Kirche nach ihrer äußeren Erscheinung? — Was ist ihr hiezu von Christo anvertraut? — Woran erkennt man die wahre christliche Kirche? — Wie lautet Art. XIII unseres Glaubensbekenntnisses? — Wer legte den für alle Zeitalter geltenden Grund zu derselben? — Wie entwickelte sich dieselbe im Laufe der Zeit? — Was trennte die katholische und was die protestantische Kirche? — Worin stimmen sie überein? — Worin unterscheiden sie sich? — Was ist das Wesen des Papstthums? — Auf welchem Standpunkt steht dasselbe? — Wie bestimmen Schleiermacher, Twesten und Möhler den Gegensatz der katholischen und protestantischen Kirche? — Was zeugt gegen die Irrthumslosigkeit der katholischen Kirche? — Was ist das materiale und formale Prinzip des Protestantismus? — Welches sind die beiden Haupttypen der evangelischen Kirche? — Wovon ging die schweizerische und wovon die lutherische Reformation aus? — Was stellt Luther, was Zwingli dem Katholicismus entgegen? — Welches bildet den ersten Gegensatz zwischen der lutherischen und reformirten Kirche? — Wer überwand den Gegensatz? — Was gab neuen Grund zu confessionellem Unterschied? — In welcher Kirche ist die Prädestinationslehre zum Glaubensartikel erhoben? — Was ist dieselbe im zwinglianischem System? — Durch wen wurde die absolute Prädesti=

nationslehre völlig aus der lutherischen Kirche entfernt? — Wie bezeichnen Nitzsch und Heppe den Unterschied zwischen dem lutherischen und reformirten Protestantismus?

§ 7. Die Berechtigung der Dogmatik als einer besonderen Disciplin aus ihrer Stellung im Organismus der Theologie.

Was ist die Theologie dem Wortlaute nach? — Was verstand man darunter in der ersten christlichen Zeit? — Was ist sie dem Wesen nach? — Was verstanden die Mystiker darunter? — Was ist sie im engeren Sinne? — Welches sind die Hauptperioden ihrer geschichtlichen Entwicklung? — Wovon hängt die theologische Denkweise ab? — Welche vorherrschenden theologischen Richtungen unterscheidet man? — Worin unterscheidet sich der deutsche Rationalismus vom Supranaturalismus? — Was ist Mysticismus? — Was ist der Pietismus? — Was ist Methodismus? — Was ist der Confessionalismus? — Was ist Grundsatz der vermittelnden Theologie? — Welches sind die Haupttheile der Theologie?

§ 8. Verhältniß der Theologie zur Philosophie.

Was wird uns von vorneherein klar hinsichtlich der Theologie und Philosophie? — Was ist die Aufgabe der Theologie und welche die der Philosophie? — Welche Philosophie ist auf die christliche Theologie anwendbar? — Welche Philosophie wird eine richtige Stellung zur Theologie einnehmen? — Was sagt Melanchthon über das Studium der Philosophie am Schluß seiner akademischen Rede?

2. Abschnitt.

Heuristik der christlichen Glaubenslehre
oder:
Von deren einzig normirenden Quelle, der heiligen Schrift.

§ 9. Einleitung.

Woraus können wir eine gewisse Erkenntniß des göttlichen Verhaltens gegen die Menschen entnehmen? — Welche Zeugnisse sind hier von größerer Bedeutung? — Was war die ursprüngliche Form der kirchlichen Symbole? — Wann fing man an sich mehr auf die Bibel und weniger auf die Tradition zu berufen? — Was geht der Bildung aller kirchlichen Bekenntnisse voraus? — Wie verhält sich die Dogmatik zu den kirchlichen Bekenntnißschriften?

§ 10. Die heilige Schrift als einzig normirende Erkenntnißquelle der christlichen Glaubenslehre.

Woraus hat der Dogmatiker vor Allem zu schöpfen? — Nach welchen Grundsätzen und Zeugnissen thut er dieses?

§ 11. Offenbarung im Allgemeinen.

Was ist Offenbarung im Allgemeinen? — Was ist sie im theologischen Sinne? — Welche Offenbarung unterscheidet die Schrift? —

Was wird gegen die Möglichkeit der göttlichen Offenbarung eingewandt? — Wie ist die Möglichkeit einer Offenbarung zu beweisen? — Wie wurde die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung von den älteren Theologen nachgewiesen? — Welches Beweisverfahren wäre aprioristisch? — Was muß zugegeben werden? — Was muß das Gesetz über die Moralität einer Handlung sein? — Aus welchen Gründen? — Was ist somit das Resultat dieser Wahrnehmung? — Um was handelt es sich aber nicht allein? — Was giebt der Deist und Rationalist zu und was glauben sie? — Woraus kann der Mensch den seligmachenden Willen Gottes nicht erkennen? — Wozu bedarf er also vor Allem einer außerordentlichen Gottesoffenbarung? — In welchem Verhältniß steht die Vernunft zur Offenbarung? — Was war die Meinung der Kirchenväter über den Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion? — Was sagen große Denker darüber? — Was giebt der Vernunft die rechte Stellung zur Offenbarung?

§ 12. Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung im Besonderen: Die heilige Schrift.

Warum hat die Heilsoffenbarung eine Geschichte? — Welches sind die verschiedenen Stufen der Offenbarung? — Welches ist die geschichtliche Entwicklung dieser einzelnen Stufen? — Welche drei große Gedanken beherrscht das religiöse Leben Israels? — In welchen Formen offenbart sich Gott? — Welches ist die vollkommene Gottesoffenbarung? — Welches ist durchgehendes Grundzeugniß der heiligen Schrift? — Was ist somit die Christenthumsoffenbarung? — Wo ist die Offenbarung des alten Bundes somit verwirklicht und vollendet? — Wo ist die Geschichte der göttlichen Offenbarung aufbewahrt? — Wie ist die Bibel entstanden? — Wann begann die hebräische Literatur und wann schloß sich der alttestamentliche Kanon ab? — Welches sind die frühesten Bestandtheile des neutestamentlichen Kanon und wann war er abgeschlossen? — Was bedeutet ‚Kanon'? — Welches sind die Namen für die geschriebene Offenbarung? — Wie wird die heilige Schrift eingetheilt? — Welches ist das Verhältniß des alten zum neuen Testament? — Wie verhält sich die Tradition zum Kanon nach der römischen und protestantischen Lehre? — Was sind die Apokryphen? — Warum gehören sie nicht zum Kanon? — Wie verhalten sie sich zum Kanon nach den Zeugnissen der katholischen, lutherischen und reformirten Kirche? — Worauf bezieht sich die Integrität des Kanon? — Wie verhält es sich mit der integritas totalis? — Woraus ergiebt sich die Unversehrtheit des alten Testamentes? — Woraus diejenige des neuen Testamentes? — Was bemerkt Augustin über dieselbe? — Welches ist das Resultat der Nachforschung von Griesbach? — Was sagt einer der ausgezeichnetsten Kritiker? — Wie verhält es sich mit der Authentie der heiligen

Schrift? — Wovon hängt das kanonische Ansehen eines Buches ab? — Wann müssen wir die Aechtheit eines Buches unzweifelhaft annehmen? — Welche Regeln stellt Michaelis auf zur Prüfung der Aechtheit? — Welches sind die äußeren Gründe oder geschichtlichen Zeugnisse für die Aechtheit des neuen Testamentes? — Welches sind die inneren Gründe? — Wie verhält es sich mit der Authenticität des alten Testamentes? — Welches sind die äußeren Gründe dafür? — Welches sind die inneren Gründe für die Authenticität des alten Testamentes? — Warum sind daher die Bücher des alten und neuen Testamentes authentisch?

§ 13. Beglaubigung des Kanon, der heiligen Schrift, als göttlicher Offenbarung.

Was gehört mit zur Hauptaufgabe der Apologetik? — Wie beweisen die älteren Dogmatiker die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift? — Was wurde gegen diese Beweisführung eingewandt? — Was ist dagegen zu erwiedern? — Auf welche Weise ist die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift darzuthun? — Von welcher historischen Grundlage wird die Frage beantwortet?

§ 14. Die Offenbarungsvermittler.

Was ist das Zeugniß der Offenbarungsvermittler von dem von ihnen verkündigten Wort? — Wie verhält es sich mit dem historischen Charakter dieser Zeugen? — Worin besteht ihre äußerliche Befähigung? — Worin besteht ihre innere Befähigung oder die Gnade? — Was ist daher ihr Charakter? — Wozu sind wir deßhalb verpflichtet?

§ 15. Das Zeugniß des Herrn für die Offenbarungsvermittler durch Wunder.

Was wird in der gewöhnlichen Rede oft ein Wunder genannt? — Was ist ein Wunder im philosophischen Sinne? — Was im theologischen Sinne? — Wie wird das Wunder in der heiligen Schrift bezeichnet? — Welches war die Auffassung der älteren Theologen? — Was nahmen manche Dogmatiker an? — Was sagt Tieftrunk darüber? — Wie definirt es Watson? — Wie bezeichnet es Ebrard? — Wie wurden die Wunder eingetheilt? — Was ist nach Luther das Hauptwunder? — Was ist einstimmiges Zeugniß der heiligen Schrift hinsichtlich der Wunder? — Was ist das Wunder nach der materialistischen und panteistischen Weltanschauung? — Was sagt Hume über das Wunder? — Was ist vor Allem nicht zu vergessen? — Was sagt Vogt hierüber? — Worin besteht die wahre wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes? — Was ist ein Naturgesetz? — Was hat die Naturwissenschaft nachgewiesen? — Was ist somit ein wissenschaftlicher und streng logischer Schluß? — Wie beurtheilt Niebuhr das Verhältniß der Naturforschung zum Wunder? — Von welcher falschen Voraussetzung geht die rationalistische Bestreitung aus? —

Was ist daher das Wunder gegenüber der Natur? — Worin besteht die Natürlicherklärung der Wunder? — Wie erklären sie beispielsweise manche Wunder? — Welches andern Auskunftsmittels bedient sich noch die Natürlicherklärung? — Worin widersprechen sich die Anhänger dieser Lehre? — Wie wird diese Lehre von jedem aufmerksamen Leser der heiligen Schrift beurtheilt? — Worin besteht die mythische Auslegung der Wunder? — Wie wird das Geschichtliche von ihr behandelt? — Was zeugt gegen dieselbe? — Welche Beweisgründe fordert Hume für die Wunder? — Was sagt die heilige Schrift alten und neuen Testamentes darüber? — Wie wurden sie von ihren Berichterstattern betrachtet und erzählt? — Woran scheitert die Mythen-Hypothese? — Welche Einwendungen werden gegen ihre Erkennbarkeit gemacht? — Was haben wir hierauf zu antworten? — Was ist die Beweiskraft des Wunders? — Was sagt die Schrift hierüber? — Wozu waren die Wunder außerdem erforderlich? — Worin besteht somit das direkte und indirekte Zeugniß des Wunders?

§ 16. Die von den Offenbarungsvermittlern verkündigten Prophezeihungen.

Was ist eine Prophezeihung nach biblischem Sprachgebrauch in weiterem und engerem Sinne? — Worauf wird gewöhnlich ein prophetischer Ausspruch bezogen? — Wovon ist die Prophezeihung zu unterscheiden? — Welchen Charakter besitzt die heilige Schrift? — Wie verhält es sich mit der messianischen Weissagung und deren Erfüllung? — Wie verhält es sich mit derjenigen von der Zerstörung Jerusalems und deren Erfüllung? — Wie mit den Prophezeihungen von den Juden und deren Erfüllung? — Wodurch ist die Möglichkeit einer Prophezeihung erweisbar? — Welche Einwendung macht Kant gegen die Prophetie? — Was ist dagegen zu erwiedern? — Was wird ferner gegen die Prophezeihung eingewandt? — Wie sind die heidnischen Orakelsprüche beschaffen? — Wie verhält es sich dagegen mit der Prophezeihung? — Wie sind die messianischen Weissagungen hinsichtlich ihrer Deutlichkeit? — Woraus läßt sich die Dunkelheit mancher Stellen erklären? — Wie müssen solche Stellen betrachtet werden? — Was fügt der Rationalismus zu den schon erwähnten Einwendungen hinzu und wie sind dieselben zu widerlegen? — Was ist die Beweiskraft der biblischen Weissagung? — Wie bezeichnet Origenes dieselben?

§ 17. Die Wirkung und der Inhalt des von den Offenbarungsvermittlern verkündigten Wortes.

Was hat das Bibelwort in der Welt ausgerichtet? — Womit steht diese Wirkung im engsten Zusammenhang? — Worin besteht der Hauptinhalt der heiligen Schrift? — In wiefern ist Wirkung und Inhalt des Kanon ein Argument für dessen Beglaubigung? — Was zeigt uns die objective Seite des Beweises? — Welches ist der

Erfahrungsbeweis und was setzt er voraus? — Welchen Beweis betonten die alten Apologeten und die Reformatoren? — Was wäre die Bibel ohne ihren göttlichen Ursprung? — Wie drückt sich Wesley über die Beweiskraft der Wunder, Prophezeihungen und die Vortrefflichkeit der Lehre aus?

§ 18. Die Inspiration des Kanon.

Auf welche Fragen soll die Lehre von der Inspiration antworten? — Welche Momente schließt der Begriff der Inspiration in sich? — Aus welchen Schriftstellen muß dieselbe gefolgert werden? — Welches war die Meinung des klassischen Alterthums von der Inspiration? — Was war die Ansicht der Juden im alten Bunde hierüber? — Wie war die Lehre zur Zeit der apostolischen Kirchenväter? — Was lehren die alexandrinischen Kirchenväter? — Wie wurde das Dogma von der antiochenischen Schule behandelt? — Welchen Fortschritt bemerkt man in dieser Periode? — Was war die Meinung im Mittelalter von derselben? — Wozu bekennen sich die Reformatoren? — Welche Entwicklung hatte sie durch die Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts? — Welches ist die Meinung des Supranaturalismus? — Wie stand es mit der Lehre im 18. Jahrhundert durch den Rationalismus? — Was sucht die neuere gläubige Theologie? — Welches sind die drei Hauptheorien der Inspirationslehre? — Was ist die Meinung der Verbalinspiration? — Welches sind ihre Vertreter? — Was versteht man unter der dynamischen Inspiration? — Was sagen Watson und Nast über die Selbstthätigkeit der heiligen Schreiber? — Welche Grade nehmen Watson und Cook in der Inspiration an? — Worin besteht die psychologische Möglichkeit derselben? — Welches ist die Basis bei den Vermittlern der Inspiration? — Woraus erhellt die Nothwendigkeit der Inspiration? — Weßhalb wird die Wirklichkeit bezweifelt? — Was unterscheidet die neuere gläubige Exegese in Bezug auf die Einwendungen gegen die Inspiration vom historischen, typographischen und chronologischen Standpunkt aus? — Warum muß man bei der Schrift auf eine göttliche Causalität schließen? — Welches ist die Beweiskraft der Inspiration für die heilige Schrift?

§ 19. Ueber die Auslegung der heiligen Schrift.

Was bedarf es zur richtigen Ermittlung des zur systematischen Theologie gehörenden Stoffes aus der heiligen Schrift? — Worin haben die drei Hauptpunkte ihre Begründung? — Welche Auslegung ist allein genügend? — Wie sind die einzelnen Schriftstellen zu behandeln? — Was ist in letzter Instanz der echte Erklärer des Wortes? — Wie sollen die kirchlichen Bekenntnisse bei der Schriftauslegung in Betracht kommen? — Welches sind die falschen Erklärungsarten?

§ 20. Verwendung des exegetisch gewonnenen Stoffes zur systematischen Theologie.

Wie können die Glaubenssätze in der Schrift enthalten sein? — Nach welcher Ordnung sind die Beweisstellen zu sammeln? — Wie werden die Glaubensartikel eingetheilt? — Welches ist die den Mittelpunkt bildende Grundlehre des christlichen Glaubens?

3. Abschnitt.

Die Geschichte der Dogmatik.

§ 21. Die Dogmatik der alten Kirche.

Welches ist die Geschichte der Dogmatik der alten Kirche?

§ 22. Dogmatik des Mittelalters.

Welches ist ihre Entwicklung durch die Scholastik und Mystik des Mittelalters?

§ 23. Die protestantische Dogmatik des Reformationsjahrhunderts.

Was ist die erste Dogmatik der Reformationszeit von Melanchthon? — Wie behandelte sie Zwingli? — Wie Calvin? — Wie verhalten sich die Späteren zu dieser Dogmatik? — Wie verhalten sich die deutsch-reformirte zur deutschen-schweizerischen, und wie die hessisch-reformirte zur Pfälzerschule?

§ 24. Die scholastische Dogmatik des 17. Jahrhunderts.

Welches ist der vorherrschende Charakter der scholastischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts? — Welches sind die drei dogmatischen Richtungen in der lutherischen Kirche? — Was begann mit L. Hutterus? — Welche Methode kam durch Calixt auf? — Welche Dogmatiker zeichneten sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aus? — Welche Schulen bildeten sich in dieser Periode in der reformirten Kirche?

§ 25. Die Dogmatik der Uebergangsperiode.

Welche Dogmatik bildet die Uebergangsperiode vom 17. Jahrhundert zum erneuerten Glauben? — Wer zeichnete sich unter den Dogmatikern dieser Periode aus? — Wovon ging der Pietismus aus? — Welches sind die Hauptrichtungen desselben und wer sind deren Repräsentanten? — Welches waren die Begründer der philosophischen Richtung? — Welche lutherischen Dogmatiker bekannten sich zur Wolff'schen Philosophie? — Wie war das Verhältniß der Philosophie zur Theologie in der reformirten Kirche? — Welche Schulen bildeten sich in Bremen?

§ 26. Dogmatik des Rationalismus und Supranaturalismus.

Wie entwickelte sich der Rationalismus im 18. Jahrhundert? — Welchen Einfluß hatte die Kantische Philosophie? — Was ist die Eigenthümlichkeit des Rationalismus vulgaris und welche Dogmatiker

bekannten sich zu demselben? — Was ist der Supranaturalismus und welches sind seine Repräsentanten?

§ 27. Die Dogmatik der neueren Zeit.

Was war der Standpunkt der Dogmatik zu Anfang dieses Jahrhunderts? — Welchen Standpunkt nahmen Fichte, Schelling, Hegel ein? — Welchen Einfluß hatte Hegel auf die Dogmatik? — Was bildet eine Reaction dieser einseitigen Verstandesrichtung? — Wer war der Begründer der Gefühlstheologie? — Welches ist die Dogmatik der Vermittlungstheologie? — Wie entwickelt sich die confessionelle Dogmatik und wer sind ihre Vertreter?

4. Abschnitt.

Die Methode der christlichen Dogmatik.

§ 28. Die Eintheilung des dogmatischen Stoffes im Allgemeinen.

Worauf soll die Eintheilung der Glaubenssätze beruhen? — In welche Haupttheile zerfällt die christliche Glaubenslehre? — Was ist Mittelpunkt der Dogmatik nach dieser Eintheilung? — Wie wird diese Eintheilung genannt und von wem stammt sie? — Welche andere Eintheilungen giebt es noch? — Wie theilt die Localmethode den Stoff ein? — Von wem wurde sie befolgt? — Welches ist die analytische Methode? — Wie verhält sich die ökonomische zu den genannten?

§ 29. Abhandlung der einzelnen Lehrstücke.

Was muß bei einer kirchlichen Glaubenslehre zuerst gegeben werden? — Wodurch ist ihr biblischer Charakter zu erkennen? — Was dient zur weiteren Begründung der Lehrsätze? — Welche Lehrmethode ergiebt sich hieraus? — Welches sind die Hauptmethoden nach denen die einzelnen Lehrstücke abgehandelt werden?

§ 30. Unser besonderer methodistischer Standpunkt.

Worin stimmen alle Zeugnisse im Allgemeinen über den Methodismus überein? — Wodurch wird uns der besondere Standpunkt angewiesen? — Welches Glaubensbekenntniß hat die Methodisten-Kirche? — Welches ist das Charakteristische bei unsern Glaubensartikeln? — Worin besteht die Katholicität der methodistischen Lehre? — Was sagt Wesley davon? — Welches sind die Lehren, welche dem Methodismus sein dogmatisches Gepräge geben? — Was lehrt der Methodismus von der allgemeinen Erlösung durch Christum? — Was von der Wiedergeburt? — Was von der Gewißheit unserer Annahme und dem Zeugniß der Kindschaft? — Was von der christlichen Vollkommenheit? — Welche Bedeutung legt der Methodismus dieser Lehre bei? — Was bildet sie in Wesley's Schriften? — Welches Verhältniß zu den christlichen Confessionen ergiebt sich aus

dem Gesagten? — In welcher Lehre geht der Methodismus über die lutherische Lehre hinaus? — Was ist somit der Charakter der methodistischen Lehre? — Wem verdankt der Methodismus seinen erstaunlichen Erfolg?

Christliche Glaubenslehre.

I. Hauptheil.

Lehre von Gott als dem Ursprung der Kreatur und vom Verhältniß des Menschen zu ihm.

1. Abschnitt.

§ 31. Theologie.

Wovon handelt der erste Hauptheil? — Worauf bezieht sich die Theologie im engeren Sinn? — Welchen Standpunkt soll man bei der Behandlung dieses Gegenstandes einnehmen?

§ 32. Die Erkennbarkeit Gottes.

Worin liegt die Erkennbarkeit Gottes? — Was behaupten Manche von der Gotteserkenntniß? — Wie sind diese Ansichten zu beurtheilen? — Worin hat die natürliche Erkenntniß ihren Ursprung? — Wozu ist das unmittelbare Gottesbewußtsein nöthig? — Wie nennt Paulus die natürliche Gotteserkenntniß? — Wozu veranlaßt dieselbe?

§ 33. Das Dasein Gottes.

Was ist Grundlehre der christlichen Theologie? — Was lehrt der Pantheismus hierüber? — Was lehrt der Idealismus? — Was lehrt der Materialismus? — Was lehrt der Atheismus? — Was sagt die heilige Schrift von dem Dasein Gottes? — Von wem wurden schon Beweise für das Dasein Gottes angewandt? — Wie verwerthete sie die protestantische Kirche? — Wo finden wir Andeutungen in der Bibel zu diesen Beweisen? — Was sollen dieselben erweisen? — Auf welchem Weg erhebt sich der Mensch zu Gott und zu dessen Erkenntniß? — Welche Beweise entstehen auf dem Wege der Weltbetrachtung? — Wovon geht der kosmologische Beweis aus? — Wie erscheint uns hier die Welt? — Worin muß die erste Grundursache den Grund ihres Daseins haben? — Zu welchem Gottesbegriff führt uns dieser Beweis? — Wovon geht der teleologische Beweis aus? — Wie erscheint uns hier die Welt? — Worin muß der Plan der Zweckmäßigkeit begründet sein und was setzt er voraus? — Wie nennen wir diese vernünftige Kraft? — Wozu wird die unbestimmte Macht und Nothwendigkeit? — Was sagt Kant über den teleologischen Beweis? — Was ist darauf zu erwiedern? — Welche Beweise entstehen auf dem Wege der Selbstbetrachtung? — Womit hat es der ontologische Beweis zu thun? — Was setzt das Denken voraus und was kann es nicht leugnen? — Woraus erklärt sich demnach die allgemeine

Gottesidee? — Wie schließt man von dieser Idee auf das Dasein Gottes? — Worin hat der moralische Beweis seinen Ausgangspunkt? — Was erkennt der moralische Beweis? — Was schließt er aus der Idee von der Nothwendigkeit der Vergeltung einer sittlichen Handlung? — Wie drückt sich Kant darüber aus? — Was ist moralisch unmöglich? — Wovon ist Gott ein Postulat? — Wovor hat man sich zu hüten? — Welches ist der entscheidene Beweis für das Dasein Gottes? — Wodurch erhält der kosmologische, teleologische, moralische und ontologische Beweis seine volle Bedeutung?

§ 34. Das Wesen Gottes.

Was ist der Gott der Offenbarung im Gegensatz zum Materialismus und im Gegensatz zum Pantheismus? — Als was offenbart sich zunächst dieses ewige Grundwesen? — Was ist Grundvoraussetzung aller höheren Wahrheit der heiligen Schrift? — Worauf beziehen sich die Zeugnisse der Offenbarung für das Wesen Gottes? — Was sind die Namen Gottes? — Was sind meist die vorsündfluthlichen Gottesnamen? — Welches ist die Abstammung des Wortes ‚Elohim'? — Worauf bezieht sich dieser Name? — Welcher Name bildet einen Fortschritt in der Offenbarung Gottes? — Was ist seine Bedeutung? — Wie ist die Abwechslung beider Namen zu erklären? — Was ist wesentlich Sache Jehovahs? — Was ist es daher für ein specifischer Name? — Welche andere Gottesnamen kommen sonst noch vor im alten Testament? — Wie verhält sich das neue Testament zu denselben? — Wie verhält es sich mit dem Vaternamen Gottes? — Wo finden wir im neuen Testament weitere und bestimmtere Bezeichnungen für Gott? — Was heißt es: Gott ist ein Geist? — Wie ist die Geistigkeit Gottes aufzufassen? — Welche Stellen gehören ebenfalls hieher? — Was heißt es: Gott ist ein Licht? — Was bedeutet es: Gott ist die Liebe? — Wie ist somit Gottes Wesen im neuen Bund bezeichnet? — In was verläuft sich der außerbiblische Gottesbegriff? — Was macht uns die Definition Gottes möglich? — Wie ist unsere Definition von Gott? — Worin haben wir außerdem Bürgschaft für die Richtigkeit unseres Gottesbegriffes? — Warum ist die Definition von Gott nicht ein Widerspruch in sich selbst? — Welches ist die geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Wesen Gottes?

§ 35. Die göttlichen Eigenschaften.

Welches ist der Begriff der göttlichen Eigenschaften? — Von was sind sie der Ausdruck? — Woraus sind unsere Aussagen von Gott entnommen? — In welchem Verhältniß stehen dieselben zum Wesen Gottes? — Wie wurden die Eigenschaften Gottes von Augustin, von den Scholastikern und von den Mystikern aufgefaßt? — Was lehrten die protestantischen Dogmatiker? — Warum werden die Eigenschaften ein getheilt? — Welches ist die Eintheilung?

§ 36. Eigenschaften, welche das Verhältniß zur natürlichen Welt bezeichnen.

Was ist bei der Betrachtung der Eigenschaften Gottes nicht außer Acht zu lassen? — Was ist die Ewigkeit Gottes? — Wie kommt dieses Wort in der heiligen Schrift vor? — Was ist charakteristisch bei Betrachtung dieser Eigenschaft? — Worauf macht uns dasselbe aufmerksam? — Wie ist Augustin's Auffassung von der Ewigkeit zu beurtheilen? — Welche Eigenschaft gehört auch zur Ewigkeit? — Was ist die Unendlichkeit Gottes? — Was ist die Unveränderlichkeit? — Wie sind die Stellen von einer Reue Gottes oder unerfüllten Weissagung zu verstehen? — Worauf machen uns diese Stellen aufmerksam? — Wozu führt eine starre Auffassung derselben? — Was bietet sie dagegen dem Glauben durch ein schriftmäßiges Verständniß? — Was ist die Allgegenwart? — Wie sind jene Bibelstellen von einer besonderen Wohnstätte Gottes zu verstehen? — Wie diejenigen, die von einem Nahe- oder Fernsein Gottes handeln? — Welche Allgegenwart lehren die Socinianer und Arminianer? — Was behaupten die Scholastiker dagegen? — Was muß die alle Möglichkeiten des Daseins beherrschende Macht sein? — Was ist die Allmacht Gottes im philosophischen und was im theologischen Sinne? — In welchem Verhältniß muß dieselbe betrachtet werden? — Wie ist dieser Unterschied vom Willen zur Allmacht zu fassen? — Wie haben wir uns die Allmacht im Verhältniß zum Willen vorzustellen? — Was ist dieses wirkliche Dasein im Verhältniß zur Allmacht? — Wo zeigt sie sich in ihrer heiligsten Gestalt? — Warum muß Allmacht und Allwirksamkeit unterschieden werden? — Was sind die gewöhnlichen biblischen Ausdrücke für die Allmacht? — Was wurde von Einigen gegen die Allmacht Gottes eingewandt? — Was antworteten die Kirchenväter darauf? — Wie kann die Allmacht eingetheilt werden? — Was ist die Allwissenheit Gottes? — Warum muß Gott diese Eigenschaften besitzen? — Wie wird diese Eigenschaft in der Schrift bezeichnet? — Auf welche Weise wird dieselbe dargestellt? — Welches Bild zeigt uns namentlich, daß er die Vergangenheit kennt? — Woraus ist das Vorherwissen der zukünftigen Dinge zu entnehmen? — Wie wird der Umfang des göttlichen Wissens beschrieben? — Wo wird die Allwissenheit bildlich und wo begrifflich dargestellt? — Was bedeutet der Ausdruck: Vergessen Gottes? — Wie ist die Stelle 1 Mose 18, 21 zu verstehen? — Welche anderen Stellen finden wir neben diesen deutlichen Stellen für die Allwissenheit Gottes? — Wie wird die Allwissenheit eingetheilt? — Welche Frage kommt bei dieser Eigenschaft besonders in Betracht? — Auf welche Weise suchten Manche das schwierige Problem zu lösen? — Was behaupten die Socinianer? — Wie suchte Augustin diese Frage zu lösen? — Was ist darauf zu erwiedern? — Was antwortet die absolute Prädestination auf diese Frage? — Was sagt Calvin? —

Was enthält diese Behauptung? — Was wird dadurch die Sünde und die Erlösung? — Was ist bestimmte Lehre der heiligen Schrift? — Auf welche Weise können wir das tiefe Problem am besten verstehen lernen? — Woraus kommt das Vorherwissen Gottes? — Woraus fließen die freien Thaten des Menschen? — Was sind aber Erkenntniß und Wille? — Was sagt Wesley über den Einfluß der Allwissenheit auf die Freiheit des Menschen? — Woher kommt Calvin's Behauptung? — Was sagt Origenes und Augustin darüber? — Was that Gott in seiner Liebe vermöge seines Vorherwissens? — Was ist die Weisheit Gottes? — Welches ist ihr höchstes Ziel und wodurch erreicht sie dasselbe? — Welches sind die hebräischen und griechischen Bezeichnungen für Weisheit? — Welche Beziehung giebt ihr das Wort Gottes? — Wie finden wir die Weisheit in der Schöpfung geoffenbart? — Was scheint mit ihr im Widerspruch zu stehen? — Auf welche Weise offenbart sie sich hier im hellsten Lichte? — Auf welche Weise offenbart sich die göttliche Weisheit in Beziehung auf die Menschheit im Allgemeinen? — Wie in Beziehung auf die Kirche? Wie in der Anbahnung, Erfüllung und Durchführung des Heils?

§ 37. Eigenschaften, welche das Verhältniß Gottes zur sittlichen Welt bezeichnen.

Worauf bezieht sich die Heiligkeit im Wesentlichen? — Was ist die absolute Heiligkeit? — Was ist demnach die Heiligkeit Gottes? — Was thut Gott gemäß seiner Heiligkeit? — Wie wird diese Lehre in der heiligen Schrift behandelt? — Wie offenbart sich der Heilige der Menschenwelt gegenüber? — Wie erscheint der Heilige dem Empfänglichen gegenüber? — Welches sind die biblischen Bezeichnungen für diese Eigenschaft? — Welche andere Bibelstellen gehören ebenfalls hieher? — Was ist der Antinomismus? — Was bildet die Heiligkeit in Beziehung auf die sittliche Welt? — Was ist die Gerechtigkeit Gottes? — Wie geschieht die Erweisung der äußeren Gerechtigkeit? — Wo finden wir eine Vorstufe dieser gesetzgebenden Gerechtigkeit? — Wo finden wir aber allein eine vollkommene Offenbarung dieser Eigenschaft? — Wie bezeugt sich der Heilige in der Menschenwelt als Gesetzgeber? — Was ist die Hauptsumme des göttlichen Gesetzes? — Was macht die gesetzgebende Gerechtigkeit nothwendig? — Wie hat es die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes im Allgemeinen angeordnet? — Wie ist diese natürliche Vergeltung beschaffen? — Was tritt daher noch zu der natürlichen Vergeltung? — Wann kommt diese positive Vergeltung zu ihrem vollkommenen Ausdruck? — Nach welchem Grundsatz richtet der Herr? — Welche andere Bezeichnung finden wir in der Bibel für die Gerechtigkeit? — Wann wird die Gerechtigkeit Zorn oder Rache genannt? — Welche Stelle scheint im Widerspruch zu stehen mit der göttlichen Gerechtigkeit? — Wie muß diese Stelle erklärt werden? — Welche Stellen bestätigen diese Erklärung? —

Worauf bezieht sich also die Heimsuchung der Väter Missethat als positive Strafe? — Wie sind die zeitlichen Leiden anzusehen? — Welche Beispiele zeigen uns dieses? — Wie verhält es sich mit dem Tod? — Woraus erhellt die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der positiven Strafe? — Was würde aus der Leugnung derselben? — Worauf macht uns die Bibel aufmerksam? — Was ist außerdem der Zweck der positiven Strafe? — Was ist die Wahrhaftigkeit? — Welches sind die biblischen Bezeichnungen für diese Eigenschaft? — Worauf wird die Eigenschaft namentlich bezogen? — Was bezeichnen die Eidschwüre? — Was beruht auf dieser Eigenschaft? — Welches Prinzip ist die Liebe Gottes? — Wie offenbart sich die Liebe? — Wie kommt sie am Menschen zu ihrer herrlichsten Erscheinung? — Welches ist die höchste Manifestation der Liebe? — Wie verhält sich der Pantheismus und Deismus zur göttlichen Liebe? — Welches System allein kennt den ganzen Umfang der göttlichen Liebe? — Welche Eigenschaften umschließt die Liebe Gottes? Wie offenbart sie sich in ihren Beziehungen zur sittlichen Welt? — Was ist die Güte Gottes? — Wie offenbart sie sich? — Wie gestaltet sich die Liebe der sündigen Welt gegenüber? — Worin zeigt sich die Gnade im Allgemeinen und Besonderen? — Was hat sie mit der Güte Gottes gemein? — Wie verhält sie sich zum menschlichen Willen? — Inwiefern wird die Gnade Jesu Christo zugeschrieben? — Was ist die Barmherzigkeit? — Was ist ihr höchster Preis? — Was ist die Geduld? — Was ist die Langmuth? — Was ist die Treue Gottes? — Wie verhält sich die Liebe Gottes zur richterlichen Gerechtigkeit? — Wie verhält sie sich zum Uebel dieser Zeit? — Worin besteht die Seligkeit Gottes? — Was bildet die Gesammtsumme der göttlichen Eigenschaften? — Was heißt Gott die Ehre geben?

§ 38. Die heilige Dreieinigkeit oder Lehre von Gott dem Vater, Gott dem Sohn und Gott dem heiligen Geist.

Welches ist der Begriff der heiligen Dreieinigkeit? — Was spricht sich in diesem Dogma aus? — Was ist die Trinität nicht nur und warum? — Welches ist das gegenseitige Verhältniß dieser drei Personen? — Wie hat man den Begriff von ‚Person‘ hier zu fassen? — Worauf bezieht sich der Unterschied der drei göttlichen Personen? — Welches sind die innern und welches die äußern Werke? — Worin besteht die Einheit der drei Personen? — Wie betheiligt sich die Gottheit in jedem Werk? — Was ist die Dreieinigkeitslehre in der Dogmatik? — Welches sind die nothwendigen Folgen der Leugnung der Trinitätslehre?

§ 39. Erklärungsversuche durch Analogien und wissenschaftliche Deductionen.

Von welchem Standpunkt aus erscheint uns die Dreieinigkeit nothwendig? — Wessen Verlangen wird allein durch die Dreieinigkeit

vollkommen gestillt? — Welcher Bilder bediente man sich zur Erklärung der Dreieinigkeit? — Wie verhält es sich mit diesen Analogien und Deductionen? — Woraus ist daher die Dreieinigkeitslehre abzuleiten? — Was sagt Wesley und was Watson darüber? — Was haben wir bei dieser Lehre zu bekennen?

§ 40. Schriftbeweis für die Dreieinigkeit.

Was kommt in der Schrift nicht vor? — Aus welchen Stellen ist der Beweis für die Trinität zu entnehmen? — Welches sind die Stellen, die eine Wahrheit der Subjekte im Wesen Gottes enthalten? — Wie wird der alttestamentliche Maleach Jehovah betrachtet? — Was müssen selbst die Gegner zugeben? — Wie erscheint der Geist des Herrn im a. T.? — Wie erscheint die Subjectunterscheidung des göttlichen Wesens im n. T.? — Was setzt die Benennung ‚Vater und Sohn' voraus? — Wie wird die Persönlichkeit des heiligen Geistes gelehrt? — Wo finden wir die Einheit dieser drei Personen im göttlichen Wesen ausgesprochen? — Wie wird die Dreieinigkeit Gottes bezeugt? — Welche Stellen bezeugen die ewige Wesenstrinität?

§ 41. Die Gottheit des Vaters.

Wie wird die erste Person im göttlichen Wesen genannt? — Wie wird der Vatername in der heiligen Schrift angewandt? — In welchem allgemeinen und in welchem besonderen Sinn wird Gott Vater genannt? — Wie haben wir die Priorität des Vaters zu verstehen? — Wo ist der weitere Beweis für die Gottheit des Vaters?

§ 42. Die Gottheit Jesu Christi, als des Sohnes.

Was lehrt unsere Kirchenordnung über die Gottheit Christi? — Woraus erhellt die Gottheit Christi? — Wo bezeugt er sein wahrhaftiges Mittleramt zwischen Gott und den Menschen? — Wo bezeugt er, daß er des Menschen Sohn ist? — Wie ist diese Bezeichnung zu verstehen? — Wo bezeugt er, daß er Gottes Sohn ist? — Welche Anforderung macht Jesus an uns? — Welche Eigenschaften und Werke schreibt er sich zu? — Wo bezeugt er seine Wesenseinheit und Wesensgleichheit mit dem Vater? — Woraus folgt ferner die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater? — Wo wird die ewige Zeugung bestimmt ausgesprochen? — Was ist Zeugung? — Welches sind die Vergleichungspunkte bei der ewigen Zeugung? — Was kann bei dieser Zeugung des Sohnes nicht erklärt werden? — Worauf beruht demnach die Wahrheit des Begriffes? — Was betonen die Synoptiker bei dieser Lehre? — Wie lehren sie die Gottheit Christi? — Wie bezeugt Johannes die Gottheit Christi in seinem Evangelium, in seinen Briefen und in der Offenbarung? — Wie stimmt Paulus mit Johannes überein in dieser Lehre? — Wie ist 1 Tim. 3, 16 und Tit. 2, 13 auszulegen? — Wovon macht er die Gerechtigkeit die vor Gott gilt abhängig? — Welche Eigenschaften und Werke schreibt er Jesu zu? —

Wovon leitet der Hebräerbrief die höhere Würde des Christenthums ab? — Welche Eigenschaften werden Jesum zugeschrieben? — Was bezeugt Petrus von Jesu? — In wiefern schließen diese Zeugnisse die göttliche Wesensgleichheit in sich? — Was bezeugt Jacobus? — Was ist das Resultat unserer Betrachtung und warum?

§ 43. **Die Gottheit des heiligen Geistes.**

Wie heißt der Glaubensartikel unserer Kirche über den heiligen Geist? — Was gehört vor allem zum Beweis der Gottheit des heiligen Geistes? — Woraus geht die Einheit und Gottheit des heiligen Geistes hervor? — Wie heißt er im a. T.? — Wie heißt er im n. T. — Wie ist seine Bezeichnung als Gabe Gottes und Christi zu verstehen? — Wo wird der heilige Geist Gott genannt? — Was ist aus der Sünde wider den heiligen Geist zu folgern? — Welche Eigenschaften werden dem heiligen Geist zugeschrieben? — Wie wird der Ursprung des heiligen Geistes bezeichnet und wie ist dieses aufzufassen? — Was sagt Hilarius darüber? — Was ergiebt sich aus den bisherigen Untersuchungen der Schriftzeugnisse über die Trinitätslehre?

§ 44. **Geschichtliche Entwicklung der Trinitätslehre.**

Welche Trinitätslehren finden sich in den heidnischen Mythologien? — Wie verhalten sie sich zur christlichen Trinitätslehre? — Welches sind die beiden Hauptrichtungen in der ersten Periode dieses Dogma's? — Welche Form erhielt die Lehre in der zweiten Periode? — Wie gestaltete sich dieselbe von der Reformation bis zur Gegenwart?

2. Abschnitt.

Vom Ursprung der Kreatur.

§ 45. **Lehre von der Schöpfung der Welt.**

Was muß die Vernunft für sehr annehmbar finden? — Zu welchen Schlußfolgerungen werden wir genöthigt und warum? — Was ist der Begriff der Schöpfung? — Was bezeichnet der Ausdruck Welt? — Was versteht man unter ‚Himmel und Erde‘? — Was ist der Begriff des Schaffens Gottes? — Worauf bezieht sich die Schöpfung der Welt? — Was ist die Frage ob Gott außer oder vor dieser Welt noch Welten geschaffen habe? — Warum ist die Weltschöpfung keine Nothwendigkeit? — Was ist die Ursache der Weltschöpfung nach allgemeiner Annahme der christlichen Kirche und nach den Zeugnissen der heiligen Schrift? — Wie will die moderne Speculation die Nothwendigkeit der Schöpfung beweisen? — Wozu führt diese Annahme? — Wie wurde eine relative Nothwendigkeit der Schöpfung gelehrt? — Was ist darauf zu antworten? — Was ist daher einziger Entstehungsgrund der Welt? — Was muß man bei dem Zweck der Weltschöpfung betrachten? — Wozu führt die einseitige Betrachtung? — Was ist höchster Endzweck der Schöpfung? — Was muß die Welt daher sein?

§ 46. Der mosaische Schöpfungsbericht.

Wie lautet derselbe? — Von was geht die heidnische Speculation aus bei ihrer Lehre von der Entstehung der Welt? — Was lehrt der Hylozoismus? — Was behauptet die atomistische Lehre? — Von wem wurde diese Lehre erneuert? — Was lehrt die Darwinische Transmutationstheorie? — Auf was giebt der Materialismus keine Antwort? — Was kann von ihm nicht bewiesen werden? — Was lehrt das Emanationssystem? — Wer ist der Begründer des Pantheismus und was ist seine Lehre? — Was fehlt diesen Systemen? — Was zeigt uns die positive Offenbarung? — Wo sind die angeblichen Widersprüche und wie sind dieselben zu vereinigen? — Wie ist die Mythenhypothese zu beurtheilen? — Wer ist der Urheber der Schöpfung? — Was beabsichtigte Moses in seinem Bericht? — Durch wen ist die Schöpfung vollzogen? — Wie ist der Sohn und wie der heilige Geist dabei beschäftigt? — Wie ist der Ausspruch ‚Gott sprach‘ aufzufassen? — Woher stammt der Ausdruck ‚aus Nichts‘? — Wodurch ist er begründet? — Welches sind Parallelstellen hiezu? — Was will man damit sagen? — Wem ist diese Idee fremd? — Was bedeutet der Ausdruck der griechischen Philosophen (τὸ μὴ ὄν) ‚das Nichtseiende‘? — Wie drückt es die Makkabäerstelle aus? — Wie ist die Stelle (τα μὴ ὄντα) Röm. 4, 17 zu verstehen? — Was sagt Rothe über den Ausdruck ‚Nichts‘? — Wessen Eigenthum ist somit diese Lehre? — In wiefern ist diese Wahrheit von größter Wichtigkeit? — Welche andere Wahrheit ist damit verbunden? — Was geht dem Anfang der Welt nicht voraus? — Wie wollte man die Nothwendigkeit einer anfangslosen Schöpfung beweisen? — Was ist auf Beides zu antworten? — Was leiten Manche aus 2 Petr. 3, 5 u. 6 ab? — Mit was steht dieses im Widerspruch? — Was lehrt uns der mosaische Schöpfungsbericht ferner? — Was ist durch die Schöpfungstage angedeutet? — Was war für einen jeden Schöpfungstag vorhanden? — Was ist mit dem Anfang dieser schöpferisch gesetzten Entwicklung gegeben? — Was folgt jeder abgelaufenen Epoche der Weltgeschichte? — Welche sind die verschiedenen Auffassungen von dem Ausdruck ‚Tag‘ und wie sind sie zu beurtheilen? — Welche Stellen weisen auf die Auffassung von Zeitabschnitten hin? — Wie war das Schöpfungswerk beschaffen? — Wie verhält sich das moralische und physische Uebel zur ursprünglichen Vollkommenheit des Schöpfungswerkes? — Was ist von vorneherein zu bemerken? — Was ist das Böse nicht? — Was war mit der persönlichen Freiheit zugleich gegeben? — Was trat durch Mißbrauch dieser Freiheit ein? — Was tritt mit dem moralischen Uebel ein? — Was ist nun das physische Uebel? — Was tritt zu der negativen Wiederherstellung noch hinzu? — Wozu gehört somit das moralische und physische Uebel? — Was gehört zur Vollkommenheit der gegenwärtigen Welt? — Wie erscheint

nun deren Zustand? — Was ist das Wesen der Sünde von Anfang? — Welche Anschauung wird durch diese Bestimmung verworfen? — Warum giebt uns die heilige Schrift keinen näheren Aufschluß über den Fall der Engel? — Was ist dieser speculativen Frage gegenüber festzuhalten? — Von welcher Seite wird der mosaische Schöpfungsbericht angegriffen? — Was hat die Naturwissenschaft und was die Offenbarung über die Schöpfung zu berichten? — Woran nimmt die Geologie besonders Anstoß? — Wie löst sich diese Schwierigkeit? — In was stimmen Naturwissenschaft und der mosaische Schöpfungsbericht immer mehr überein? — Woran nimmt die Astronomie Anstoß? — Wie verhält es sich mit diesem Einwurf? — Wer hat über die religiöse Weltanschauung zu entscheiden?

§ 47. Lehre von der Vorsehung Gottes.

Was ist zur Erreichung des Endzwecks der Weltschöpfung nothwendig? — Was umfaßt daher die Vorsehung Gottes? — Wessen Werk ist sie? — Wo kommt das Wort vor? — Mit was ist Vorsehung nicht identisch? — Wie ist sie zu fassen? — Was gehört zur Erhaltung der Schöpfung? — Worin besteht dieselbe? — Nach welchem Maßstabe geschieht sie? — Nach was richtet sich die Erhaltung des Einzelnen? — Wozu ist diese Erhaltung nothwendig? — In welchen Ausdrücken ist der Begriff derselben gegeben? — Was steht mit der Erhaltung der Welt im engen Zusammenhang? — Wie findet die Regierung Gottes statt? — Wie sind die Gesetze dieser Regierung? — Wo verhält sich Gott permissive und wo active? — In wiefern vermag Gott von dem gewöhnlichen Gang abzugehen? — Was gehört namentlich in dieses Gebiet? — Wie erscheint die Regierung Gottes? — Wo ist der Mensch frei aber mit welcher Beschränkung? — Was giebt es daher nicht? — Was ist für uns geheimnißvoll in der Regierung? — Welchen Akt fügten die Scholastiker noch hinzu? — Wie verhält sich derselbe zu den bösen Handlungen der Menschen? — Wovon ist diese Lehre vom Concursus eine Ergänzung? — Ueber was erstreckt sich die göttliche Vorsehung? — Wie wird sie unterschieden und wie offenbart sie sich? — Was ist besonders Gegenstand der göttlichen Vorsehung? — Worüber wurde viel gestritten? Was besitzt der Mensch nach Matth. 6, 27 und Luc. 12, 25? — Wie verstehen Manche die Vorsehung? — Was ist darauf zu antworten? — Wovon zeugt vielmehr die specielle Vorsehung? — Welcher Mittel bedient sich dieselbe? — Was behauptet der Deismus? — Mit was steht diese Behauptung im Widerspruch? — Worauf beruht der Fatalismus? — Was behauptet dieser hinsichtlich einer Vorsehung? — Was wird durch denselben aufgehoben? — Woran scheitert diese Anschauung? — Was setzt der Casualismus an die Stelle der Providenz? — Was lehrt er von derselben? — Woran wird er zu Schanden? — Weshalb kann bei diesen Systemen keine Rede von

Vorsehung sein? — Welchen andern Punkt führen die Gegner an gegen die Lehre der Vorsehung? — Was ist darauf zu antworten? — Was ist eine andere wichtige Frage? — Wie ist dieselbe zu beantworten? — Wie geschieht unsere Mitwirkung zum Guten? — Warum kann die Gebetserhörung nicht im Widerspruch stehen mit der Vorsehung? — Wie verhält es sich beim Bösen? — Wie beweist sich hier die Vorsehung? — Von welchem Standpunkt aus ist die Vorsehung zu betrachten? — Was können wir von hier aus von derselben aussagen? — Woraus ergiebt sich die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Vorsehung? — Wodurch wird sie zur völligen Gewißheit? — Warum ist die Schrift das Buch der Vorsehung? — Wo findet sie ihren herrlichsten Ausdruck? — Wozu fordert die heilige Schrift auf und wie? — Wie wird die Vorsehung in der heiligen Schrift gelehrt? — Welche Stellen zeugen von der Erhaltung der Welt? — Aus welchen Stellen erhellt die göttliche Weltregierung? — Worauf wird die providentia specialis und providentia specialissima' bezogen? — Wie ist dieselbe aufzufassen? — Wozu gehört die geschichtliche Entwicklung dieser Lehre? — Welche Fragen wurden dabei am ausführlichsten behandelt? — Wie wurde sie von den Scholastikern des 12. Jahrhunderts behandelt? — Wie in den protestantischen Symbolen? — Was ist diese Lehre für unsern Glauben?

3. Abschnitt.

Lehre von der vernünftigen Kreatur und vom Verhältniß des Menschen zu Gott.

Wodurch erhält die Schöpfung und Vorsehung ihren vollendenden Ausdruck? — Warum darf man die Engel nicht außer die dogmatische Betrachtung stellen? — Welches sind die Hauptabtheilungen dieses Abschnittes? — Was wäre ohne die Engellehre ein Räthsel?

§ 48. Das Wesen der Engel im Allgemeinen.

Welchen Rang nehmen die Engel unter den Geschöpfen ein? — Worin besteht das Wesen der Engel? — Von wem wird ihre Existenz geleugnet? — In wiefern erscheint uns dieselbe als wahrscheinlich? — Wo findet man diese Idee ausgesprochen? — Wie wurde Ps. 104, 4 ausgelegt? — Was ist unbestreitbares Resultat der Exegese? — Was behauptet der ältere Rationalismus? — Was ist dagegen einzuwenden? — Wie verhält es sich mit der rationalistischen Meinung, daß die Engellehre persischen Ursprungs sei? — Welches sind die biblischen Namen der Engel? — Was ist die Meinung hinsichtlich der Zeit ihrer Schöpfung? — Was ist das Amt der Engel? — Welches ist ihr Wesen und ihre Natur? — Was besitzen sie als persönliche Wesen? — In welcher Zahl wurden sie erschaffen? — Woraus geht ihr

Rangunterschied hervor? — Was wird in der Schrift ausführlicher von ihnen behandelt?

§. 49. Das Wesen der Engel im Besonderen oder die Lehre von den guten und bösen Engeln.

1. **Die guten Engel.** Welches sind die guten Engel? — Warum werden sie Heilige genannt? — Können sie jetzt noch fallen? — Was ist mit ihrer Herrlichkeit verbunden? — Was ist ihr Geschäft? — Was ist Gegenstand ihrer Betrachtung? — Wo erscheinen sie als mitwirkende Diener? — Wann traten die Engelerscheinungen zurück? — In welchem Verhältniß stehen sie zur Gemeinde Gottes auf Erden? — Warum ist der Engeldienst nicht überflüssig? — Was sagt Wesley darüber? — Was ist nicht anzunehmen? — Was steht dagegen fest? — Wo sind Beispiele davon in der heiligen Schrift? — Welchen Einfluß üben sie auf das Leben der Gläubigen aus? — In wiefern dienen sie uns zur Ermunterung? — Was ist ihr letzter Dienst bei den Gläubigen? — Welche Bemerkung macht Wesley über den Engeldienst? — Was wird in der Schrift ausdrücklich verworfen? — Was sind wir ihnen schuldig? — Was lehrt die katholische und protestantische Kirche über Engelverehrung? — Was ist schroffer Gegensatz zur katholischen Lehre des Engeldienstes?

2. **Die bösen Engel.** Was sind die bösen Engel? — Was ist ihr Charakter? — Warum sind sie nicht erlösungsfähig? — Welches sind ihre gewöhnlichen Namen? — Wie mußte ihr ursprüngliches Wesen beschaffen gewesen sein und warum? — Wovon ist daher die Veränderung ihres Wesens abzuleiten? — Wie ist 1 Mose 6, 2 aufzufassen? — Wodurch fielen die Engel? — Wo zeigt sich die Selbstüberhebung Satans deutlich? — Wie wird der Fall Satans Joh. 8, 44 und 1 Joh. 3, 8 geschildert? — Worauf deutet diese Schriftstelle hin? — Was meinen Manche hinsichtlich des Falles der übrigen Engel? — Warum ist dieses nicht anzunehmen? — Für was giebt es keinen vernünftigen Grund? — Mit was macht uns die heilige Schrift bekannt? — Was wird durch die Lehre vom Engelfall verneint? — Was wird gegen den Engelfall eingewandt? — Was ist darauf zu antworten? — Wie ist die Möglichkeit ihrer Versuchung und wie die Nothwendigkeit der Versuchung zu erklären? — Welches ist ihr Strafzustand? — Welches ist ihr Aufenthaltsort? — Wie sind die Stellen Hiob 1, 9 und Offb. 12, 7 zu verstehen? — Welche Stufen giebt es unter ihnen?

§ 50. Satanologie.

Was ist das Wesen, Wirken und endliche Loos Satans? — Welches sind die Gegner dieser Lehre? — Was wird vom philologischen Standpunkt aus gegen diese Lehre eingewandt? — Wie redet aber die Schrift von der Sünde und dem Satan? — Wie erklärt der Rationalismus diese Lehre? — Warum ist diese Einwendung

unrichtig? — Was bezeugen die Aussprüche Jesu und seiner Apostel? — Was sagten die Alten mit Recht? — Was bemerkt Döderlein? — Was wird vom philosophischen Standpunkt aus gegen diese Lehre eingewandt? — Was ist darauf zu antworten? — Was leugnen Manche bei der Anerkennung der Existenz Satans? — Mit was steht diese aber im Widerspruch? — Wer wird von der Existenz und dem großen Einfluß Satans am meisten überzeugt? — Wo wird diese Lehre von ganz besonderer Wichtigkeit? — Welches sind die biblischen Namen Satans? — Wie wird seine Wirksamkeit im alten Testament dargestellt? — Wie ist die Stelle von Asasel zu erklären? — Wie ist die Versuchung Christi aufzufassen? — Wo offenbart sich Satan als Menschenmörder? — Was sucht er als Menschenfeind? — Wo zeigt sich seine vollendete Feindschaft gegen Gott und das Reich Christi? — Was wird sein Loos sein bei der Wiederkunft Christi? — Wo offenbart er seine gefährlichsten Einflüsse und seine größte Macht? — Welches sind daher die ernsten Mahnungen und Warnungen des Herrn an seine Apostel? — Warum kann die persönliche Sünde des Menschen dem Satan nicht allein zur Last gelegt werden? — Warum kann diese versuchliche Macht dem Sünder nicht zur Entschuldigung dienen? — Wann redet die Schrift von einem Angehören des Teufels? — Wo tritt der zerrüttende Einfluß auf den Menschen zur Zeit Christi besonders hervor? — Welches ist das Wesen dieser Krankheit? — Als was darf sie nicht betrachtet werden? — Giebt es heute noch Besessene? — Wie legt der Rationalismus die Krankheit aus? — Was ist dagegen zu erwiedern? — Was ist die Meinung von Josephus? — Welche Stelle widerspricht ihm ausdrücklich? — Wozu führt die Anbequemungstheorie? — Was scheinen einige Schriftstellen über die Wirksamkeit Satans zu enthalten? — In wiefern ist dieses richtig und in wiefern zu verwerfen? — Was sagt Hiob? — Durch wen wurden die Plagen Egyptens vermittelt? — Was sagt Paulus von dem Leiden der Gläubigen? — Wie verhält es sich mit dem Exorzismus bei der Taufe? — Wozu dient diese Lehre? — Was lehrten die Kirchenväter über die Engel und die Dämonen? — Was die Concilien? — Was die Symbole?

§ 51. Der Urzustand des Menschen oder das Wesen des Menschen vor dem Fall.

Wie war der Urzustand des Menschen beschaffen? — Was bürgt für die Richtigkeit und Wahrheit dieser Vorstellung? — Was ist das dem Menschen eigenthümliche Wesen? — Wie wurde der Mensch erschaffen? — Wovon nimmt die Schrift ihren Ausgangspunkt hinsichtlich der Mannigfaltigkeit des Menschengeschlechts? — Was behauptet der Rationalismus? — Wonach sind wir dann berechtigt zu fragen? — Vor was bleibt der Naturalismus schließlich auch stehen? — Worin besteht der Unterschied? — Was behauptet die Trans-

mutationshypothese? — Welche Frage liegt uns hier nahe? — Was ist hier das Urtheil nüchterner Naturforscher? — Was bezeugt selbst ein darwinischer Naturphilosoph? — Welches wichtige Zeugniß legt M. Müller gegen die darwinische Hypothese ab? — Was wird gegen die Abstammung von einem Menschenpaare eingewandt? — Was wollte man aus der Paläontologie nachweisen? — Um was handelt es sich bei dieser Frage? — Was ist das Urtheil der berühmtesten Naturforscher? — Was ist hinsichtlich des Rassenunterschiedes zu bemerken? — Wie verhält es sich mit der Hypothese der Präadamiten? — Wodurch wird das sittliche Bedenken gegen die Geschwisterehe widerlegt? — Welches ist der Schriftbeweis für die Schöpfung des Menschen? — Wie ist das Wesen des Menschen beschaffen? — Welches sind die verschiedenen Ansichten über die Bestandtheile desselben? — Wie spricht die Schrift hierüber? — Wo bezeugt sie die Dichotomie? — Wie ist 1 Theff. 5, 23 und Ebr. 4, 12 zu verstehen? — Welche Schwierigkeit entsteht bei der trichotomischen Ansicht? — Wodurch wird dem Leibe das Leben vermittelt? — Was ist das Herz für das leibliche, geistige und geistliche Leben? — Welche Aufforderungen entsprechen dieser Beschaffenheit des Herzens? — Was drückt das hebräische Wort aus? — Was ist die Leiblichkeit des Menschen? — Wozu ist der Leib des Menschen bestimmt und welche Bedeutung hat er? — Wie war der leibliche Organismus ursprünglich beschaffen? — Was wird gegen die ursprüngliche Unsterblichkeit eingewandt? — Was ist darauf zu erwiedern? — Was bedeutet das Wort vom Baume des Lebens? — Wann wird jenes Bild erfüllt werden? — Was besitzt der gegenwärtige Leib hinsichtlich seiner Zukunft? — Was ist die Seele nach dem Ausdruck der Schrift? — Wie wurde sie in's Dasein gerufen? — Wodurch unterscheidet sie sich von der Thierseele? — Was für ein Leben besitzt sie? — Was hält der Materialismus von der Seele? — Was sagen Ruete und Erdmann? — Was unterscheidet das alte und neue Testament im Menschen? — Welches sind die verschiedenen Anschauungen von der Fortpflanzung der menschlichen Seele? — Welches ist die richtigste und warum? — Was bleibt für uns immerhin ein Geheimniß? — Welches Vermögen besitzt die Seele? — Wie ist die Unsterblichkeit der Seele in der Schrift ausgesprochen? — Was ist somit die Seele für den Menschen? — Wie ist das Verlorengehen der Seele zu verstehen? — Woraus läßt sich auf das Wesen des anerschaffenen Gottesbildes im Menschen schließen? — In welchem Verhältniß ist das Bild des Sohnes Gottes zum Bilde Gottes am Menschen? — Welches sind die Hauptstellen zur Deutung des Bildes Gottes am Menschen? — Welches ist der richtige Sinn des Wortes ‚Erneuerung'? — Worin ist der Mensch der Erlösung demjenigen der Schöpfung gleich? — Was umfaßt die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen? — Woraus ist

auf das Bild Gottes im weitern und engern Sinn zu schließen? — Worin besteht dieses Bild Gottes? — Wie verhält es sich mit dem Grad dieser Vollkommenheit? — Was ist demnach der gute Urzustand des Menschen? — Wie erscheint nach dieser Auffassung der Fall des Menschen und wie das Erlösungswerk? — Welches Bild Gottes besitzt der Mensch jetzt noch und welches hat er verloren? — Welches sind die verschiedenen Auffassungen des Gottesbildes am Menschen? — In welchem Verhältniß stehen sie zur Schriftlehre? — Was ist gegen die anerschaffene Gottesliebe eingewandt worden und was ist darauf zu erwiedern? — Was ist des Menschen Bestimmung? — Wie wurde seinem doppelten Bedürfniß entsprochen?

§ 52. Störung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott oder der Fall des Menschen.

Was werden wir beim ersten Blick in der Welt gewahr? — Womit beschäftigten sich die tiefsten Denker der neuen und alten Zeit? — Welche beiden Anschauungen stehen im Widerspruch mit der biblischen Lehre? — Was lehrt der Dualismus der Gnostiker und Manichäer? — Welches Streben liegt diesem System zu Grunde? — Was überschätzt der Dualismus? — Welche Folgen hat er auf die Heilslehre? — Worin bestände dann die einzig mögliche Erlösung? — Wo zeigen sich die praktischen Consequenzen dieser Lehre? — Wie erweist sich daher der Dualismus? — Wie sind die neutestamentlichen Stellen, in denen der Körper Fleisch genannt wird, zu verstehen? — Worin glauben Andere den Ursprung des Bösen gefunden zu haben? — Wie leiten Einige den Begriff Sünde von demjenigen der Endlichkeit ab? — Mit was läßt sich diese Ansicht nicht beweisen? — Welches ist die rationalistische Anschauung? — In wiefern kommt diese der Wahrheit näher? — Was ist das Fehlerhafte dabei? — Wie darf die Sünde nie betrachtet werden? — Wozu führt schließlich die Sinnlichkeitstheorie? — Welche andere Erklärung ist ebenso mangelhaft? — Wie wird die Sünde vom religiösen Standpunkt in der Prädestinationslehre behandelt? — Was wäre der Sündenfall nach dieser Anschauung? — Was besitzt die Kreatur nach dem göttlichen Rathschluß? — Wie ist daher vom Rathschluß Gottes zu reden? — Wie nennt man diese Anschauung? — Was wird durch dieselbe aufrecht erhalten? — Wo allein erhalten wir die richtige Erklärung vom Ursprung des Bösen? — Was muß man zu der Betrachtung des mosaischen Berichtes hinzubringen? — Welchen Gedanken spricht die Schrift hinsichtlich des Wesens der Sünde aus? — Worin liegt die Nothwendigkeit der Prüfung begründet? — Welches ist das dem geschöpflichen Leben inwohnende Prinzip? — Was erfordert diese Schöpfungsordnung? — In welchem Sinne redet die Schrift von Versuchung? — Worin hat dieselbe ihre Begründung und Rechtfertigung? — Was war bei der Versuchung der erste Punkt von Außen? —

Wovon läßt sich die Möglichkeit des Abfalls nicht trennen und aus welchen Gründen? — Worin liegt die Möglichkeit der Sünde begründet? — Was war die Bestimmung des Menschen? — Worin bestand Gottes Forderung an ihn? — Welche Wirkung kann der Baum des Lebens nicht gehabt haben? — Was brachte den Tod mit sich? — Wozu war das Verbot gegeben? — Als was offenbarte sich der Herr durch dieses Gebot? — Woran nahm der Versucher Anlaß? — Welches Werkzeug wählte er? — Wie nahte sich dem Menschen die Versuchung? — Auf welche Weise suchte der Feind auf den Menschen einzuwirken? — Wann war der Anfang zum Bösen gemacht? — Wie begegnete das Weib dem Versucher? — Welchen Vortheil zieht der Versucher daraus? — Was leugnet er? — Auf welche Weise entstellt er den göttlichen Zweck des Gebotes? — Warum folgte nun die Lostrennung von Gott? — Was war die nächste Wirkung der Versuchung beim Weibe? — Wie zeigte sich die weitere Wirkung der Versuchung? — Welche Wirkung hatte die Versuchung auf den Mann? — In welchen Stadien verlief somit der Fall des Menschen? — Was ist daher die Sünde? — Was erkennen wir aus dem Bericht des Sündenfalles? — Was erhellt ferner aus dem ganzen Hergang? — Was ist hinsichtlich der Schlange klar? — Woraus erkennen wir sie als das Organ der böslich versuchenden Macht? — Welche Zeugnisse finden wir in der Schrift hierüber? — Was lehrt die heilige Schrift in Uebereinstimmung mit dem mosaischen Bericht des Sündenfalls? — Welche Deutungen hat die Erzählung erfahren? — Was erhebt den Bericht über diese Deutungen? — Wer erkennt die Wahrheit des mosaischen Berichtes? — Was ergiebt sich aus unserer bisherigen Betrachtung?

§ 53. Die Folgen des Falles oder der Zustand des gefallenen Menschen, als ein Zustand des Verderbens.

In wiefern gehört die Lehre von der Sünde zu den grundlegenden Wahrheiten der göttlichen Offenbarung? — Wo hat dieselbe außerdem noch große Bedeutung? — Von wem wird sie allein recht erkannt? — Was sagt Wesley hierüber? — Auf welche Weise haben die Stammeltern gesündigt? — Was ist das Wesen der Sünde im Allgemeinen und im Besondern? — In wiefern ist diese Unterscheidung wichtig? — Was ist das innerste Wesen der Sünde? — Welches sind die biblischen Ausdrücke für Sünde? — Wie ist die erste Sünde zu betrachten, um deren Folgen richtig zu beurtheilen? — Warum war die That keine Kleinigkeit? — Was suchte der Mensch dabei? — Wie tritt das Strafgericht für die Schuldigen ein? — Worin besteht der geistliche Tod? — Wie zeigt er sich bei den Gefallenen? — Worin besteht der leibliche Tod? — Wie offenbart sich derselbe? — Worin besteht der ewige Tod? — Wie offenbart sich die Vollendung des göttlichen Strafurtheils? — Wie weit erstreckte

sich dieses Wort beim Menschen? — Was bedeutet das Austreiben aus dem Paradiese?

§ 54. Der gegenwärtige, natürliche Zustand des Menschen oder die Lehre von der Erbsünde.

Welche Fragen sollen in der Lehre von der Erbsünde behandelt werden? — Was kommt hier besonders in Betracht? — Welches sind die beiden Extreme, vor denen man sich hier zu hüten hat? — Was ist das Wesen der Erbsünde? — Warum geht wegen der Erbsünde Keiner verloren? — Was ist der Ungehorsam Adams für seine Nachkommen geworden? — Welche Fähigkeit hat der Mensch verloren? — Welches ist der Umfang der Erbsünde im Verhältniß zu Adams Nachkommen? — Welches ist ihr Umfang im Wesen des Einzelnen? — Welchen Einfluß hat sie außer dem Bereich der Gnade auf die Erkenntniß des Menschen? — Welchen Einfluß hat sie auf den Willen? — Welchen Einfluß auf die Neigungen und Triebe? — Welchen auf das Gewissen? — Was ist außerdem Erbe Aller geworden? — Welches sind hier die beiden theologischen Hauptrichtungen? — Welches sind ihre Vertreter? — Welchem Begriff widerspricht die Lehre von der unmittelbaren Zurechnung? — Wie ist die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Erb- und Thatsünde von dieser Richtung ausgesprochen? — Was sagt Röm. 5, 12 hierüber? — In welchem Sinne nur kann von einer Erbschuld gesprochen werden? — Von was muß man dann zugleich reden? — Wie ist Joh. 3, 36 und Ephes. 2, 3 zu verstehen? — Wann müßte die Erbschuld zur thatsächlichen Verdammniß führen? — Was steht mit der Lehre von einer unmittelbaren Zurechnung im Widerspruch? — Wo ist in der Schrift von einer subjectiven Zurechnung die Rede? — Was sagen Wesley und Watson darüber? — Was bedeutet Sünde im alten und im neuen Testament? — Wo haben wir solche Beispiele von der Zurechnung in der Schrift? — Wie ist Röm. 5, 19 zu verstehen? — Wo erhalten wir einen klaren Aufschluß über das Loos derer, die in der Kindheit sterben? — Wie drückt sich Watson darüber aus? — Wie ist die Frage, wie die Erbsünde von den Eltern auf die Kinder übergehen könne, zu beurtheilen? — Was kommt Gott allein zu? — Welches sind die verschiedenen Auffassungen von dem Verhältniß der Erbsünde zur Verantwortlichkeit des Menschen? — Was lehrte Wesley nachdrücklich? — Welches Wort Pauli kommt bei ihm zur vollen Geltung? — Wie spricht er sich über die allgemeine Gnade aus? — Was sagt Watson darüber? — Wozu ist der Mensch trotz des Falles fähig und warum? — Was findet die vorlaufende Gnade beim natürlichen Menschen nicht? — Wofür macht die Schrift den Menschen verantwortlich und aus welchen Gründen? — Mit was wächst die Verantwortlichkeit? — Was sagt Wesley? — Was behauptet Pelagius von dem natürlichen Zustand des Menschen? — Wer schloß sich ihm an? — Was müßte stattfinden, wenn seine Meinung

richtig wäre? — Mit was kommen die Pelagianer in Widerspruch? — Wie sind die Stellen, die von einer Unschuld der Kinder reden, zu verstehen? — Was versucht der Semipelagianismus und was ist seine Ansicht? — Wie sucht Michaelis die Lehre von der Erbsünde zu rechtfertigen? — Welches sind die Mängel dieser Rechtfertigung? — Was wird von den Pelagianern zu Gunsten ihrer Ansicht verwerthet? — Wie wäre diesem Einwand zu begegnen, ohne die Lehre von der vorlaufenden Gnade? — Was ist trotz der vorkommenden Tugenden beim natürlichen Menschen zu finden? — Was ist aber die Frage hinsichtlich seiner Tugenden? — Wo finden wir die Antwort auf diese Frage? — Welches sind die Wirkungen der vorlaufenden Gnade? — Wodurch wird das pelagianische Argument außerdem noch entkräftet? — Woher kommt es, daß das Böse die Welt nicht überfluthet? — Wie schreibt Watson hierüber? — Wessen werden wir gewahr, wenn wir die Welt betrachten? — Wo finden wir Aufschluß über diese Disharmonie? — Wie ist das Leben eines jeden Menschen beschaffen? — Was sagt Wesley darüber? — Was bezeugt die Geschichte der Menschheit und ihre Entwicklung? — Was sehen wir hier? — Was bezeugen selbst heidnische Philosophen? — Wie sprechen sich Pascal und Mirabeau aus? — Was behaupten die Vertheidiger der natürlichen Unschuld? — Was ist dagegen zu erwiedern? — Welches sind die Haupthindernisse bei der Erziehung? — Was kann einer sorgfältigen Prüfung nicht entgehen? — Was hat Kant in der Lehre vom radikalen Bösen dargethan? — Was sagt Pressensé? — Was haben alle tieferen Religionen und Philosophien anerkannt? — Wie ist der religiöse Charakter der Menschen im Allgemeinen beschaffen? — Wo wird die vermeintliche Kraft als Ohnmacht und und Widerstreben offenbar? — Wo offenbart sich die Macht des inwohnenden, natürlichen Verderbens? — Welche Vorkehrungen wurden getroffen, um den Strom des Verderbens aufzuhalten von Seiten Gottes? — Warum sind die Wirkungen der Verdorbenheit nicht nur irrthümliche Ansichten? — Welches ist die Geschichte des vorsündfluthlichen Menschengeschlechts? — Welches diejenige des Volkes Israel? — Wie ist die Geschichte der heutigen Christenheit beschaffen? — Was erfahren Alle, die sich eines frommen Wandels bestreben? — Was sagen Wesley und Fletcher hierüber? — Welchen Beweis liefern die angeführten Beispiele? — Welches sind die Zeugnisse der heiligen Schrift für die ausnahmslose Allgemeinheit der Erbsünde? — Wie bezeugt sie die organische Verderbtheit? — Wie die mangelnde Gerechtigkeit, Schuld- und Hülfslosigkeit des natürlichen Menschen? — Welch anderes, indirektes Zeugniß finden wir in der heiligen Schrift? — Welche verkehrte Anwendung machen Einige von der Aufforderung ‚die Sünde nicht herrschen zu lassen‘? — Weßhalb kann von einer Ungerechtigkeit nicht die Rede sein bei der Lehre von der Erbsünde?

§. 55. Geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Erbsünde.

Was wurde in den ersten christlichen Jahrhunderten über die Erbsünde gelehrt? — Welches sind die beiden Richtungen dieser Periode? — Was lehrte man über die Gnade und den freien Willen? — Was lehrte Pelagius und was Augustin? — Wozu bekannte sich die Kirche? — Wer suchte zu vermitteln? — Was veranlaßte der Gegensatz der Semipelagianer? — Was ist die Ansicht dieser milderen Form des Augustianismus? — Wozu bekannten sich die Scholastiker des 11. und 12. Jahrhunderts? — Was lehrt die katholische Kirche? — Was lehren die Reformatoren? — Was lehrt der Rationalismus? — Was ist die Aufgabe der heutigen Theologie hinsichtlich dieses Lehrstückes?

§ 56. Die verschiedenen Sündenstufen oder Thatsünden.

Was geht aus dem einstimmigen Zeugniß der Schrift über das Verderben des Menschen hervor? — Was behauptet die Schrift nirgends? — Wodurch wird der Zustand der Sünder vor Allem bestimmt? — Was giebt es neben der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen? — Welche Stufen werden hier unterschieden? — Wie unterscheidet sich die Thatsünde von der Erbsünde? — Welche Klassen von Sünden lassen sich unterscheiden? — Was versteht man unter Todsünden? — Wie viele zählte das Mittelalter? — Welches ist die unverzeihliche Sünde? — Was wird hier mit Recht unterschieden? — Wozu kann das Betrüben des heiligen Geistes führen? — In wiefern wird die Sünde wider den heiligen Geist von der Lästerung wider denselben unterschieden? — Welche andere Sünde wird ebenfalls unverzeihlich genannt? — Warum darf diese nicht mit der Lästerung wider den heiligen Geist identificirt werden? — Wie wurde das Wesen der Lästerung wider den heiligen Geist ausgelegt? — Was darf hier nicht außer Acht gelassen werden? — Was geht aus der warnenden Rede Jesu an die Pharisäer hervor? — Woraus können wir auf das Wesen und die Form dieser Sünde schließen? — Worin besteht sie? — Was sagt Gottes Wort über die Möglichkeit derselben? — Weßhalb ist sie unverzeihlich? — Welche Frage liegt nahe? — Wann ist die Befürchtung diese Sünde begangen zu haben bloße Versuchung?

II. Haupttheil.

Lehre von Gott dem Erlöser und des Menschen Erlösung.

§ 57. Gottes Rathschluß hinsichtlich des Heils der Menschheit.

Wodurch allein kann die Menschheit dem Verderben entrissen werden? — Was geht dem Rathschluß der Schöpfung zur Seite? — Worin besteht er? — Wir wird er in der Dogmatik genannt? — Was versteht man darunter im weitern, engern und engsten Sinne? — Wann kann die Prädestinationslehre richtig beurtheilt werden? — Wie offenbart sich Gottes Liebe gegenüber dem ungöttlichen Wesen? —

Worin liegt die innere Nothwendigkeit des Heilsrathschlusses außerdem begründet? Welches sind die Prädikate desselben? — Woraus ging er hervor? — Was ist sein Zweck und Ziel?

§ 58. Die Anbahnung des Heils.

Wann begann die rettende Thätigkeit Gottes? — Warum war eine Vorbereitung nöthig? — Wie fand die Anbahnung statt? — Wie verhielt es sich mit der Heidenwelt? — Was bildet ein Mittelglied? — Welches war das Resultat dieser Anbahnung?

1. Abschnitt.

Die Person Jesu Christi oder der gottmenschliche Erlöser.

Welches ist die Cardinalfrage der christlichen Kirche? — In welchem Sinne ist diese Frage zu beantworten? — Was sprach Luther darüber? — Was ist jedes Christen Vorrecht und Aufgabe der Theologie? — Was wird den Gläubigen vorgeworfen? — Was findet bei den Rationalisten statt? — Was sagt Neander über die Voraussetzungslosigkeit? — Was ist zum Verständniß jeder Lebensbeschreibung nothwendig? — Wie müssen wir daher das Leben Christi betrachten?

§ 59. Jesus, der Menschensohn, oder dessen wahrhaftige Menschheit.

Wie wurden die alttestamentlichen Theophanien in Christo erfüllt? — Wann schlug die Stunde der Erlösung? — Um was handelte es sich beim Kommen Jesu in die Welt? — Welche Seiten bietet uns das Leben Jesu dar? — Welches sind die beiden extremen Anschauungen? — Wie können wir vor diesen Extremen bewahrt bleiben? — Wie können wir das Leben Jesu allein verstehen? — Wie offenbart sich die Menschheit Jesu in seinem Leibes- und Seelenleben? — Von was machte er keine Ausnahme? — Wie offenbarte sich sein Leben in ethischer Beziehung? — Welche Möglichkeit war für ihn vorhanden und warum? — Wodurch wuchs die Größe der Versuchung bei Jesu? — Wann ist man allein im Stande die Liebe des Vaters und die Gnade des Sohnes recht zu verstehen?

§ 60. Jesus der sündlose Menschensohn.

Worin zeichnete er sich vor allen Adamskindern aus? — Welcher Unterschied ist bei der Sündlosigkeit zu machen? — Wer besitzt die absolute und wer besaß die relative? — In wiefern steht Jesus in sittlicher Beziehung nicht unter dem ersten Adam? — Wovon blieb der Menschensohn frei? — Wie ist sein Wachsen aufzufassen? — Was ist ferner seine Sündlosigkeit in negativer und positiver Hinsicht? — Was tritt zu dem Eindruck, den das Leben Jesu auf seine Jünger machte, hinzu? — Wer bezeugt außerdem seine Unschuld? — Was bezeugten selbst Feinde seiner Sündlosigkeit? — Welche Frage

ritt von neuem an uns heran? — Was antwortet der Rationalismus? — Was schließt diese Antwort in sich? — Was tritt dem Doketismus entgegen? — Wie wollten Andere die Frage beantworten? — Warum ist diese Auffassung haltlos? — Was schließt die Leugnung der Sündlosigkeit Christi in sich? — Mit welchem Zeugniß kommt man außer dem biblischen in Conflikt? — Was würde man mit der Leugnung behaupten? — Welches ist die einzig befriedigende Erklärung für das Leben Jesu?

§ 61. Die Menschwerdung des Logos oder die Geburt Jesu Christi.

Was verstehen wir unter der Menschwerdung des Logos? — Was erfordert die Erlösung von der Sünde? — Wer allein besaß die nöthige Bedingung dazu? — Worin stimmen alle ungläubigen Theorien von Christi Person und Werk überein? — Was ist dem Naturalismus bei der Leugnung dieses Wunders entgegenzuhalten? — Von welchem Standpunkt leugnet der Theismus dasselbe? — Was ist zu erwiedern? — Was behaupten Andere von dem Uebernatürlichen in der Religion? — Was ist dagegen gewiß? — Worauf beruht das Christenthum? — Wie wird dieses Wunder vom theologischen Standpunkt bestritten? — Wozu sind wir nicht berechtigt? — Was ist die Lehre der Schrift? — Welche schwierigen Fragen entstehen bei der Annahme einer allmäligen Ineinsbildung des Logos mit dem Menschen Jesu? — Was schließt die Unwandelbarkeit Gottes nicht aus? — Was ist daher möglich? — Was ist bei der Menschwerdung des Logos nicht zu übersehen? — Wie suchte man die Lehre von der Menschwerdung Christi vom historischen Standpunkt darzustellen? — Welcher Unterschied ist zwischen jenen Mythen und der evangelischen Geschichte? — Woraus entsteht die Hauptschwierigkeit zur Lösung des Problems? — Welche Bibelstelle giebt uns Aufschluß hierüber? — Worin besteht nach der altlutherischen Auffassung die Herrlichkeit, welcher sich der Sohn Gottes entäußerte? — Wie definiren sie Andere? — Wie faßten reformirte Theologen die Menschwerdung Christi auf und was ist das Unrichtige dabei? — Wie fassen sie die neuern schriftgläubigen Theologen auf? — Welches ist die Auffassung Watson's und Nast's? — Welche Auffassung von der Entäußerung ist nicht schriftgemäß und warum? — Wie erscheint nach unserer Auffassung die Menschwerdung Christi? — Welcher Unterschied besteht zwischen dem ersten und zweiten Adam? — Worin wurde Christus seinen Brüdern gleich? — Welche Speculation ist völlig unbegründet?

§ 62. Von der Einheit des gottmenschlichen Charakters Christi.

Worin besteht sie? — Was giebt uns die Schrift hinsichtlich derselben? — Was sagt Athanasius? — Was findet Befriedigung in diesem Geheimniß? — Von welchem Begriff suchte die christliche Kirche

das Geheimniß zu verstehen? — Was ist das Grundbestimmende der Persönlichkeit Christi? — Wie offenbaren sich die Kräfte der Gottheit in Christo? — In wiefern wird göttliche und menschliche Natur von Christo ausgesagt? — Wie muß die Vereinigung gedacht werden hinsichtlich der Zeit? — Worin besteht die nestorianische Ansicht und wie ist sie zu beurtheilen? — Welche Auffassung von dem innertrinitarischen Leben bei der Menschwerdung Christi ist nicht biblisch? — Wie drückt sich der Heidelberger Katechismus hierüber aus? — Wie sucht Martensen und wie Ebrard das Problem zu lösen? — Was wird durch letztere Auffassung erreicht?

§ 63. Schriftbeweis für die Lehre von der Person Jesu.

Wie bezeugt Jesus seine wahre Menschheit? — Welche Zeugnisse geben uns seine Zeitgenossen und Apostel hierüber? — Welches sind die Zeugnisse von seiner Sündlosigkeit? — Wie ist Matth. 19, 17; Luc. 22, 42 und wie die Tempelreinigung zu verstehen? — Welches sind die Zeugnisse für seine Entäußerung? — Welches sind die Zeugnisse für die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur Christi.

§ 64. Geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Person Jesu Christi.

Welche Hauptrichtungen lassen sich in der ersten Periode unterscheiden und welches sind ihre Vertreter? — Welches war die Aufgabe der zweiten Periode und wie wurde sie gelöst? — Welche Frage veranlaßte heftigere Streitigkeiten? — Was lehrte Nestorius? — Was stellte die Synode zu Ephesus fest? — Welch neuer Streitpunkt kam hinzu? — Was lehrte Eutyches? — Was bestimmte die Synode von Calcedon? — Gegen welche Richtungen hatte die Kirche in der 3. Periode die Lehre besonders zu vertheidigen? — Welche Fragen wurden im 6. Jahrhundert aufgeworfen und wie wurden sie beantwortet? — Welcher Gegensatz machte sich immer von Neuem geltend? Welche Vereinigung kam zu Stande? — Wodurch brach der Streit von Neuem aus? — Was war dabei die Frage? — Welche Vertreter hatte der Monotheletismus? — Was lehrte der Diotheletismus und was waren seine Vertreter? — Welchen Verlauf und Ausgang hatte der Streit? — Was bestimmte das 6. ökumenische Concil zu Constantinopel? — Wann kam der altkirchliche Lehrbegriff über die Person Christi zum Abschluß? — Welches ist die 4. Periode? — Wovon war Luther in seiner Christologie beeinflußt? — Wo tritt dieses deutlich bei ihm hervor? — Was ist die Auffassung der Concordienformel? — Welches ist die Ansicht Zwingli's in der Christologie? — Welche Calvin's? — Was lehrt der Socinianismus und was der Rationalismus über die Person Christi? — Was ist die Anschauung Kant's, Fichte's, Schelling's, Schleiermacher's über Christi

Person? — Wie suchen viele der neueren, gläubigen Dogmatiker das christologische Problem zu lösen?

2. Abschnitt.

Das Werk Jesu Christi oder das Erlösungswerk.

§ 65. Das Verhältniß des Werkes Christi zu seiner Person.

In welchem Verhältniß steht das Werk zur Person überhaupt? — Welches ist eine einseitige Beurtheilung? — Wie ist zwischen Person und Werk zu unterscheiden? — Was umfaßt das Werk Christi? — Wie bezeichnen es lutherische und reformirte Dogmatiker? — In welche Hauptperioden zerfällt die öffentliche Wirksamkeit Christi? — Wie wird das Werk Christi gewöhnlich behandelt?

§ 66. Das prophetische Amt Christi.

Was ist Christi Wirksamkeit zunächst? — Was ist Aufgabe und Zweck des Prophetenthums? — Welche volle Wahrheitsoffenbarung wird uns durch Christi Wort zu theil? — Wie ist er ein Prophet mächtig in Worten und Thaten? — Wie wird Christus in der alttestamentlichen Prophetie dargestellt? — Welches ist das Verhältniß zwischen den alttestamentlichen Propheten und Christo? — Weßhalb ist seine Lehre göttlich? — Wie setzt sich dieselbe nach seinem Tode fort? — Wie betrachtet der Rationalismus das Lehramt Christi? — Was bewahrt vor diesem Irrthum?

§ 67. Das hohepriesterliche Amt Christi.

Worin besteht dasselbe? — Was offenbarte er durch seine Sühne? — Wie ist die Nothwendigkeit der Versöhnung beschaffen? — Was hat die Versöhnung nicht zu bewirken? — Wie ist das Liebesleben Gottes in der Welt gehemmt? — Wer anerkennt die Nothwendigkeit der Versöhnung? — Welches ist der Charakter der Versöhnung? — Wie verhält es sich mit der altkirchlichen Versöhnungslehre? — Wie verhält es sich mit der socianist. und rational. Auffassung? — Welches ist die richtige Auffassung der Versöhnungslehre? — Welche Ansicht machte sich schon frühe geltend? — In wiefern bleibt Gottes Zorn über dem Menschen und in wiefern seine Liebe? — Wie hat die Vermittlung zu wirken? — Welcher Unterschied besteht zwischen Sühne und Strafe? — Wie ist die Liebe, die sich in der Versöhnung offenbart, beschaffen? — Welche Anschauung muß das Wesen der Sünde bestreiten? — Wie läßt sich die durch die Sünde gehemmte Liebesoffenbarung bezeichnen? — Welche andere Einwendung wird gemacht und wie ist sie zu beurtheilen? — Wie wird das Sittengesetz durch die biblische Versöhnungslehre aufgerichtet? — Woraus gehen die Einwendungen gegen die biblische Versöhnungslehre hervor? — Was ist das Wesen der Versöhnung? — Nach welchen Punkten wurde das hohepriesterliche Amt

von den Dogmatikern dargestellt? — Als was stellt sich das Opfer Christi dar? — Wie leistete er vollkommenen Gehorsam? — Was ist der Tod Christi? — Von was ist der blutige Todesakt getragen? — Was ist der Stachel seines Todes? — Was war mit seinem Tode vollendet? — In wiefern läßt sich der Gehorsam Christi nicht in zwei Momente trennen? — Was ist die Genugthuung der Sühne? — Worin besteht der Charakter derselben? — Hat Christus alle Folgen der Sünde getragen? — Wovon leiten alte Dogmatiker das unendliche Verdienst Christi ab? — Um was handelt es sich bei der Genugthuung? — Wie erduldete Christus das Wesentliche der Strafe? — Wie ist die Genugthuung Christi Versöhnung und wie Verdienst? — Wie ist Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit? — Warum widerspricht die Zurechnung dem Rechtsbegriff nicht? — Wie findet sie statt? — Was verlangt unser Bewußtsein? — Wie offenbart sich die Wirkung der Versöhnung im Menschen? — Wie weit erstreckt sich Christi Genugthuung nach der calvinistischen und lutherischen Auffassung? — Wie weist Watson dessen universellen Umfang nach? — Was wird gegen die angeführten Stellen eingewandt? — Was ist darauf zu erwiedern? — Wie drückt sich Baxter darüber aus? — Welchen Unterschied macht Ebrard zur Beantwortung der Frage? — Wodurch hat das priesterliche Werk Christi seinen Fortgang? — Welchen Umfang hat die hohepriesterliche Fürbitte Christi? — Was ist der Segen derselben? — Worin besteht der Segen der Versöhnung? — Wie spricht sich Watson darüber aus? — Wie schildert er die Kraft des Wortes vom Kreuze?

§ 68. Die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi nach dem Zeugniß der Schrift.

Welches ist Form, Ursprung und Zweck des Opfers? — Wie weist der Ebräerbrief den Unterschied zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Hohenpriester nach? — Was ist Mittelpunkt des alttestamentlichen Gottesdienstes? — Was ist Grundgedanke, Bedeutung und Zweck des Opfers? — Wie ist das mosaische Opfer sinnbildlich und vorbildlich? — Welches Opfer konnte der Mensch nicht bringen? — Wodurch allein wurde diese Forderung gelöst? — Als was bezeichnet Christus sein Leiden? — Wie wird es von Johannes dem Täufer bezeugt? — Mit was beginnt das apostolische Zeugniß? — Was hebt Paulus mit Nachdruck hervor? — Wie stellt er das Stellvertretende und Sühnende des Opfertodes Christi dar? — Wie stellt er die Rechtfertigung dar? — Was ist uns durch den Opfertod Jesu geworden? — Welches sind die Zeugnisse von Johannes? — Welche Stellen werden gegen die Versöhnung gebraucht? — Wie sind dieselben auszulegen? — Was ist einstimmiges Zeugniß der Schrift?

§ 69. Geschichtliche Entwicklung der Versöhnungslehre.

Was wurde in der alten Kirche im Allgemeinen mehr betont? — Wie wurde das Heilswerk und die Versöhnung dargestellt? — Was lehrte Augustin hierüber? — Welche Anschauung kam allmählig zur Geltung? — Was lehrte man über den Umfang der Versöhnung Christi? — Wann und durch wen kam es zu einer systematischen Verarbeitung der Versöhnungslehre? — Was ist dessen Lehre? — Was sind die Mängel derselben? — Welche Auffassung vertritt Abälard? — Welche Begründung fehlt derselben? — Wer erneuerte die Lehre von Anselmus? — Was lehrte Duns Scotus dagegen? — Welche Beziehung gab die Reformation der Versöhnungslehre? — An welche Theorie lehnte sich Luther in seiner Auffassung von der Versöhnung an? — Wie wurde sie von Melanchthon aufgefaßt? — Wie von Zwingli und Calvin? — Welche Unterscheidung findet sich in der Versöhnungslehre der Reformatoren noch nicht? — Welcher Fortschritt ist dagegen bei ihnen bemerkbar? — Was lehrte Faustus Socinus über die Genugthuung? — Wie vertheidigte Hugo Grotius die kirchliche Lehre? — Wo fand diese Auffassung Eingang? — Wer suchte zu vermitteln? — Welche Darstellung findet man bei den Aufklärungstheologen seit dem 17. Jahrhundert? — Welches sind die philosophischen Deutungen dieser Lehre? — Wie verhalten sie sich zur Schrift? — Was lehrt die neuere, gläubige Theologie hierüber?

§ 70. Das königliche Amt Christi.

Was vollendet dasselbe? — In welche Zeit fällt es? — Wie verwaltete er es in den Tagen seines Fleisches? — Wann kam es zur vollen Entfaltung? — Wie offenbart er dasselbe? — Wo war der Erlöser im alten Testament als König verheißen? — Wie im neuen Testament bezeugt? — Wie wird das Reich Christi von den Aposteln geschildert?

§ 71. Die beiden Stände Christi.

Was nimmt man wahr bei dem Werk Christi nach seiner historischen Folge? — Wie offenbaren sich die zwei Stände während seines irdischen Lebens? — Welches ist die Antwort auf die Frage, ob die beiden Stände auf Christi Person oder auf seine menschliche Natur zu beziehen sei? — Wovon geht der Akt der Entäußerung und derjenige der Erhöhung aus? — Wie stellen die alten Dogmatiker beide Stände dar? — Was schließen die beiden Stände nach Ebrard in sich? — Was bildet den Uebergang? — Was lehrt die lutherische Kirche über die Höllenfahrt Christi? — Was ist zu erwiedern? — Was lehren die Reformirten hierüber? — Was lehren Wesley und Watson über die Petristelle? — Was ist Ursache der sich widersprechenden Auslegungen? — Welcher ist der Vorzug zu geben? — Warum nahm Wesley diesen Artikel nicht in sein Glaubensbekenntniß auf?

§ 72. **Die Auferstehung Jesu Christi.**

Wie verhielt es sich mit dem Leibe des Menschensohnes bei seinem Tode? — Wie ist Christus auferstanden? — Wodurch wird die hohe Bedeutung der Auferstehung bezeugt? — Was entscheidet sie? — Was wären die Folgen, wenn Christus nicht auferstanden wäre? — Was ist Hauptinhalt der Auferstehungsgeschichte nach den Evangelien? — Wie verhalten sich die Berichte zu einander? — Wie lassen sich die Abweichungen erklären? — Worin stimmen die Berichte überein? — Wie wird die Auferstehung in den apostolischen Briefen bezeugt? — Wie durch Pauli Bekehrung und Wirksamkeit? — Wie durch die christliche Kirche? — Was ist das leere Grab Christi? — Welche Einwendungen werden gegen die historische Wahrheit der Auferstehung von den Wolfenbüttler Fragmenten, dem ältern und neuern Rationalismus gemacht? — Was ist darauf zu erwiedern? — Welche Stelle wird für die Visionstheorie angewandt? — Wie ist sie auszulegen? — Wie redet Paulus von seiner Erfahrung und wie von bloßen Erscheinungen? — Was ist psychologisch nicht anzunehmen? — Welche Lebenserscheinung wäre unerklärbar? — Zu welchem Schluß ist man genöthigt? — Was sagt Güder? — Wie verhält es sich mit dem Einwand von Celsus? — Was bedarf man an der Stätte der Verwesung? — Wie verhält es sich mit der Leiblichkeit des Auferstandenen? — Was lehrt die Schrift hierüber? — Wie war der Leib beschaffen? — In welchem Verhältniß ist er zur Seele? — Welchen Beweis enthält die Auferstehung Christi? — Welche Einheit beruht darauf? — Wovon ist sie Centralpunkt? — Was ist ihre Leugnung? — Von was ist sie der Anfang?

§ 73. **Die Himmelfahrt Christi.**

Wie geschah dieselbe und was ist sie? — Worin ist sie begründet? — Was haben wir unter dem Ausdruck Himmel zu verstehen? — Wie ist sein Sitzen zur Rechten des Vaters aufzufassen? — Worüber erstreckt sich seine Herrschaft? — Worin besteht seine Thätigkeit? — Welches sind unbiblische Meinungen von der Himmelfahrt? — Was lehrt die lutherische und reformirte Kirche von der Allgegenwart des Erhöhten? — Wann wird der Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben?

III. Haupttheil.

Lehre von Gott dem Vollender des Heils und des Menschen Seligkeit.

1. Abschnitt.

§ 74. **Die Heilslehre oder Soteriologie.**

Was verstehen wir unter derselben im engern Sinne? — Worüber soll sie Aufschluß geben? — Welchen Charakter trägt das Werk der

Heilsverwirklichung? — In wiefern schließt sie die menschliche Wirksamkeit nicht aus? — In welcher Reihenfolge werden die einzelnen Punkte behandelt?

§ 75. Die Gnadenwirkungen Gottes am Menschen zur Heilsaneignung.

Wie wird die Frage von der Fähigkeit des Menschen zur Heilsaneignung von den Pelagianern, Semipelagianern und Synergisten beantwortet? — Wie ist der natürliche Mensch beschaffen? — Was ist ganz ein Werk der Gnade? — Was ist jenen schriftwidrigen Anschauungen entgegenzuhalten? — Wie verhält es sich bei der Erneuerung des Menschen? — Was lehrt die Methodistenkirche über den freien Willen? — Was fassen die Mittel zur Verwirklichung des Heils in sich? — Was ist Subject aller Gnadenwirkungen?

§. 76. Die Gabe und Wirkung des heiligen Geistes.

Wozu hat Christus das Erlösungswerk vollbracht? — Was versteht man unter der Gabe des heiligen Geistes? — Wann erschien er in seiner ganzen Fülle? — Was ist sein Ziel am Menschen? — Wie ist er der Welt geschenkt? — Worin besteht seine Wirksamkeit? — Worüber erstreckt sich seine unmittelbare Wirksamkeit? — Was lehren die protestantischen Symbole hierüber? — Welche Zeugnisse haben wir für die unmittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes? — Wie spricht sich Watson hierüber aus? — Was muß der Vernunft in Betracht des angebornen menschlichen Verderbens als wünschenswerth erscheinen? — Welches sind die Bibelstellen für die unmittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes? — Wodurch geschieht die mittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes? — Worin besteht diese nach dem Wort Christi? — Wie ist seine positive und negative Wirksamkeit? — Welche Ertheilung besonderer Gaben wird ihm zugeschrieben? — Wie offenbart sich die königliche Wirksamkeit Christi in der Kirche? — Was ist die außerordentliche Geisteswirkung des Pfingstwunders für uns?

§ 77. Die Wirkung des heiligen Geistes als verschiedene Gnadenstufen und deren Verhältniß zur menschlichen Willensfreiheit.

Welche Stufen nimmt man im Entwicklungsgang des Gnadenwerkes wahr? — Wie ist die Wirkung des heiligen Geistes im Verhältniß zur menschlichen Willensfreiheit? — Wie wirkt der heilige Geist außerhalb und innerhalb der christlichen Kirche? — Was versteht Watson unter der vorlaufenden Gnade? — Worüber erstrecken sich die Wirkungen der vorlaufenden Gnade? — Welchen Einfluß übt sie auf das Gewissen aus? — Was ist das Gewissen nach Wesley und Nast? — Was ist es an und für sich betrachtet? — Was vermag der Mensch hinsichtlich des Gewissens? — Was bedarf es zur vollen Wirkung? — Was wird durch das Zeugniß des Gewissens beim natürlichen Menschen erzeugt? — Welchen Einfluß übt die

vorlaufende Gnade auf den Verstand des Menschen aus? — Wie verhält es sich mit dem Willen? — Wie drücken sich Wesley und Watson darüber aus? — Was giebt Gott dem Menschen und was liegt ihm ob? — Welchen Umfang hat die vorlaufende Gnade? — Wie wird derselbe von Wesley und Watson beschrieben? — Was lehren lutherische Dogmatiker hierüber? — In wiefern ist diese Lehre eine die methodistische Theologie charakterisirende? — Was wird durch sie vermieden und zugleich gewahrt? — Was kommt bei ihr zur Anerkennung? — Wie wird sie in der Schrift gelehrt? — Was ist ihre fortgesetzte Wirkung? — Wie wirkt die erneuernde Gnade? — Wie die heiligende? — Wie ist diese dreifache Gnade ein und dieselbe und wie unterscheidet sie sich? — Wie beschreibt Wesley ihre Wirkung? — Welches sind Objecte der verschiedenen Gnadenwirkungen? — Was wurde gegen diese Lehre eingewandt und was ist zu erwiedern? — Welche Freiheit besitzt der Mensch? — Welche Bibelstellen bezeugen, daß der Mensch bei seiner Bekehrung sich persönlich bethätigen muß? — Was sagen Watson und Fletcher? — Worin liegt der Grund, daß nicht Alle zu Christo kommen? — Was ist die Wiedergeburt im Verhältniß zur Gnadenwirkung? — Welche Kraft empfängt der Mensch in der Wiedergeburt? — Aus welchen Stellen geht dieses hervor? — Wie wird das große Resultat der Erlösung erreicht? — Wem gebührt der Ruhm allein? — Wie wurde diese Lehre in der griechischen und wie in der lateinischen Kirche aufgefaßt? — Wo finden wir die äußersten Consequenzen beider Auffassungen? — Welche Schrift suchte zu vermitteln? — Was lehren die Reformatoren und Symbole? — Was die neuere, gläubige Theologie?

§ 78. Die Heilsordnung.

Wo wird sie bemerkt? — Welche Stufen hat sie? — Wie bedingt eine Stufe die andere? — In welchem Verhältniß stehen sie zu einander? — Was ist für die seelsorgerische Thätigkeit von großer Wichtigkeit?

§ 79. Die Berufung.

Worin besteht dieselbe? — Was ist sie nach dem biblischen Wortlaut? — Wie giebt sie sich kund? — Wie wird sie in der Bibel dargestellt? — Worauf gründet sie sich? — Was ist sie der Bestimmung nach? — Was ist der Kirche Pflicht? — Was ist der Ausbreitung des Evangeliums noch verheißen? — Welches ist die Beschaffenheit der Berufung? — Warum ist die Meinung von einer exclusiven Wahl unbiblisch? — Wie ist Matth. 12, 1. 5. 8 zu verstehen? — Wie oft geschieht die Berufung? — Wie ist darauf zu achten?

§ 80. Die Erleuchtung und Erweckung.

Worin besteht die Erleuchtung? — Wo tritt die Erweckung ein? — In wiefern ist die Erleuchtung eine doppelte? — Wie kann sie

stattfinden? — Wo allein tritt die volle Erleuchtung ein? — Wie offenbart sie sich? — Was wird seit Spener und Wesley unterschieden? — Wie verhalten sich Erweckung und Bekehrung? — Wie bezeichnet Martensen die Erweckung? — Warum soll der Unterschied zwischen Erweckung und Bekehrung bei der Darlegung des Heilsweges dargethan werden?

§ 81. **Die Bekehrung.**

Was ist Bekehrung? — Wie wird sie in den Symbolen der lutherischen Kirche dargestellt? — Wie wird sie von den meisten ältern Dogmatikern aufgefaßt? — Welche Verwechslung findet dabei statt? — Inwiefern schließt die Bekehrung auch die Heiligung in sich? — Welches ist die Ausdrucksweise bei Wesley und Watson? — Was ist Bekehrung nach dem Wortlaut? — Durch was wird sie bewirkt? — Wie verhält sich die menschliche Mitwirkung dabei? — An was schließt sich die Bekehrung an? — Wie verhält sie sich zur Wiedergeburt? — Wie wird dieser Unterschied durch den biblischen Sprachgebrauch begründet? — Wie wird die Wiedergeburt in der Schrift dargestellt? — Welche Streitfrage über die Bekehrung entstand im 17. Jahrhundert? — Was ist Thatsache? — Was ist darauf zu erwiedern, daß ein reuiger Sünder nie zu spät komme?

§ 82. **Die Buße.**

Was ist Buße? — Was ist ihr inneres Wesen? — Wie offenbart sie sich nach Außen? — Was ist ihr Haupthinderniß? — Wodurch wird sie bewirkt? — Wie wird sie von Wesley dargestellt? — Wie ist sie Bedingung zur Seligkeit? — Wie verhält sie sich zum Glauben? — Was ist ein weitverbreiteter Irrthum über ihr Wesen? — Welches ist ihr Charakter und was sind ihre Früchte? — Wie spricht sich Wesley hierüber aus? — Wie verhält es sich mit dem Schmerz in der Buße? — Was lehrt die Methodistenkirche darüber? — Welches ist die Schriftlehre darüber? — Wann begann eine Veräußerlichung dieser Lehre? — Gegen was protestirte die Reformation?

§ 83. **Der Glaube.**

Was ist das Wesen des Glaubens? — Was schließt er in sich? — Inwiefern ist er Gottes Werk und inwiefern persönliche That des Menschen? — Was heißt Glauben im gewöhnlichen Sinne des Wortes? — Wodurch gelangt man zur Ueberzeugung der unsichtbaren Dinge? — Welches sind die beiden Extreme des Glaubens? — Welches ist das Wesen des Vernunftglaubens? — Wie ist der Buchstabenglaube beschaffen? — Welches ist der Begriff des seligmachenden Glaubens nach dem biblischen Sprachgebrauch? — Was ist Grund, Centrum und Object des Glaubens? — Wie beschreiben Wesley und Watson den seligmachenden Glauben? — Was bringt er hervor? — Was ist dessen Frucht? — Wozu ist er nothwendig? — Wie wird

der Unglaube in der Schrift beurtheilt? — Welche Fähigkeit muß daher für den Menschen vorhanden sein? — Wie gelangt man zum seligmachenden Glauben? — Welche Bethätigung ist von Seiten des Menschen nöthig? — Wie wird dieses von Wesley und Watson beschrieben? — Welches sind die biblischen Bezeichnungen? — Was bedeutet das deutsche Wort? — Welches sind die Objecte des Glaubens nach der Schrift? — Was bildete er im alten und was bildet er im neuen Bunde? — Wie wird er beschrieben? — Wie stellt ihn Paulus dar? — Wie löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen der Darstellung des Paulus und derjenigen des Jakobus? — Vor was warnt der Herr und was rühmt er?

§ 84. Die Rechtfertigung.

Welches ist die Nothwendigkeit, Natur und Bedingung der Rechtfertigung? — Welches sind die Gründe für ihre Nothwendigkeit? — Mit was muß sie übereinstimmen? — Wie wurde sie vom Herrn bereitet? — Von wem wird ihre Nothwendigkeit erkannt? — Welches sind die verschiedenen Auffassungen von der Rechtfertigung? — Was lehrt Pelagius und was die römisch-katholische Kirche? — Ueber wen erstreckt sich die Rechtfertigung nach reformirter und nach lutherischer Lehre? — Was ist Wesen und Bedingung der Rechtfertigung? — Worin besteht die Zurechnung? — Welche Momente müssen bei dem Begriff der Rechtfertigung mit einander verbunden werden? — Wie stellt Wesley ihren synthetischen Charakter dar? — Welches ist der richtige Sinn von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi? — Was ist Ursache und Bedingung der Rechtfertigung? — Wie drücken sich Wesley und Watson darüber aus? — Wann wird dem Sünder sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet? — Welche Ursache ist der Glaube zur Rechtfertigung? — Worin hat der Segen der Rechtfertigung seinen Grund? — Wie beschreibt Wesley diesen Gnadenakt? — Wie ist Jak. 2, 21 und Matth. 12, 37 zu verstehen? — Wie ist die Rechtfertigung des Glaubens von derjenigen des Lebens zu unterscheiden? — Wozu führt die Rechtfertigung durch den Glauben? — Welche Einwendungen werden vom Moralismus und vom humanitären Standpunkt gegen sie gemacht? — Was ist darauf zu erwiedern? — Was sagen Hare und Wesley über die Rechtfertigung durch den Glauben? — Wie wird sie im alten Testament gelehrt? — Was bedeutet der Ausdruck nach neutestamentlichem Sprachgebrauch? — Wo wird die Rechtfertigung besonders gelehrt im n. T.? — Was lehrten die Kirchenväter über die Rechtfertigung? — Was lehrten die Scholastiker? — In wiefern bildet sie den Mittelpunkt der Reformation? — Wie stellen sie die Reformatoren dar? — Was lehrte Osiander und was behauptete Stancarus? — Wie wird sie in der Concordienformel dargestellt? — Wie wird sie von den Socinianern bestritten? —

Wann erlitt sie eine völlige Zersetzung? — Was versteht der Rationalismus darunter? — Wie wird sie vom Methodismus gelehrt?

§ 85. Die Wiedergeburt.

Was ist Natur und Wesen der Wiedergeburt? — Wovon ist sie Symbol? — Welches ist ihr Verhältniß zur Rechtfertigung? — Wie drücken sich Wesley und Watson hierüber aus? — Wie ist die Art und Weise der Wiedergeburt beschaffen? — Was umfaßt dieselbe? — Mit welchem Recht wird sie Wiedergeburt genannt? — Wer ist Träger dieser Lebensströme? — Wie beschreibt Wesley die Frucht der Wiedergeburt? — Welche Meinung stellt ihren Begriff zu niedrig? — Von wem ist in Röm. 7, 19 die Rede? — Wozu ist der Wiedergeborne befähigt? — Welche Meinung stellt ihren Begriff zu hoch? — Wie verhält sie sich zur Heiligung? — Wie verhält sich dieselbe zur Taufe? — Worin liegt ihre Nothwendigkeit begründet? — Welches sind die von Seiten des Menschen nothwendigen Erfordernisse zur Wiedergeburt? — Was stellt die lutherische Kirche als erstes Erforderniß hin? — Wovon ist die Wiedergeburt abhängig nach der Lehre der Methodistenkirche? — Wie wird in der Schrift das Wesen der Wiedergeburt, ihr Verhältniß zur Rechtfertigung, ihre Kennzeichen und ihr Verhältniß zur Heiligung dargestellt? — Wo ist die unbedingte Nothwendigkeit der Wiedergeburt ausgesprochen? — Wie ist Tit. 3, 5 zu verstehen? — Welches ist die geschichtliche Entwicklung der Lehre?

§ 86. Die subjective Heilsgewißheit oder das Zeugniß der Kindschaft.

Worin besteht das Zeugniß der Kindschaft? — Welches ist der Nutzen desselben? — Wie wird dieses Zeugniß in der methodistischen Theologie gelehrt? — Wie spricht sich Wesley darüber aus? — Von wem wird dasselbe als Schwärmerei bezeichnet und was ist dagegen zu erwiedern? — Was behaupten Andere? — Was muß zu den Gnadenmitteln hinsichtlich unserer Heilsgewißheit hinzutreten? — Was läßt uns erwarten, daß Gott uns dieses Zeugniß geben kann und will? — Wovon leiten Andere die Gewißheit ihrer Annahme ab? — Warum ist das Zeugniß der Kindschaft vom Geist Gottes zu erwarten? — Worin liegt Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit desselben? — Was sagt Wesley und was Watson über das Wesen desselben? — Was sagt Wesley über das Verhältniß des direkten zum indirekten Zeugniß? — Was Watson über die Grade? — Was Wesley über die Bewahrung desselben? — Was wurde gegen diese methodistische Lehre eingewandt? — Wie ist der Einwand zu beurtheilen und zu widerlegen? — Wie wird die Heilsgewißheit im alten Bunde gelehrt? — Wie ist sie im neuen Testament dargestellt? — Welches sind historische Zeugnisse für dieselbe?

§ 87. **Die Heiligung.**

Welches ist die Nothwendigkeit, das Wesen und der Weg zur Erlangung derselben? — Worin liegt ihre Nothwendigkeit begründet? — Was sagt Wesley über den Zustand des Wiedergebornen und was über die Nothwendigkeit der Heiligung desselben? — Was faßt Heiligung nach dem biblischen Sprachgebrauch in sich? — Durch welche Kraft kommt sie zu Stande? — Welche Ausdrücke dürfen nicht verwechselt werden? — Was verursacht einen hemmenden Einfluß im Jagen nach der Heiligung? — Nach welchem Maßstab ist der Umfang der christlichen Vollkommenheit zu bestimmen? — Wie vermied Wesley die Extreme? — Was heißt ‚vollkommen‘ im gewöhnlichen und was im besonderen, biblischen Sinne des Wortes? — Welche Arten von Vollkommenheit sind zu unterscheiden? — Wie tief dringt die heiligende Gottesliebe? — Welcher Mensch besitzt nach der Forderung Gottes die christliche Vollkommenheit? — Was ist Wesley's Hauptzeugniß von der christlichen Vollkommenheit? — Welches ist das Wesen der Sünde und welches dasjenige der Vollkommenheit? — Auf welche Weise allein kann der Mensch seinen Gott würdig preisen? — Wie verhält sich der Glaube und die Hoffnung zur Liebe? — Woraus fließt die Ruhe des Geheiligten? — Wie ist sein Verhalten gegen die Nächsten? — Was schließt diese Gesinnung aus? — Wie erfüllt ein Geheiligter die Gebote Gottes? — Was schließt das Gesinnetsein wie Jesus Christus in sich? — Wie spricht sich Wesley hierüber aus? — Wie Clarke? — Wie Fletcher? — Wie Erzbischof Leighton? — Wozu bekennt sich die heutige Methodistenkirche? — Welchen Ausdruck vermieden Wesley, Watson, Foster und Andere? — Wie wird sie von Steele und Nast dargestellt? — Inwiefern schließt die christliche Vollkommenheit Wachsthum in Gnade und Erkenntniß nicht aus? — Wie verhält es sich mit der Liebe des Geheiligten? — Was sagt Wesley hierüber? — Wie verhält es sich mit den menschlichen Bedürfnissen, Trieben, Mängeln und Gebrechen? — Was ist bei denselben zu unterscheiden? — Was bleibt ferner Stückwerk, so lange wir auf Erden sind? — Was bedarf der Geheiligte demnach? — Welchen Ausdruck gebrauchte Wesley nie? — Was sagen Wesley und Newton hierüber? — Wessen bedarf selbst der Vollkommenste? — Wie verhält es sich beim Geheiligten mit den Leiden und Prüfungen dieser Zeit? — Wie mit der Möglichkeit der Versuchungen? — Von was kann der Geheiligte versucht werden und wie besteht er in denselben? — Wie ist zwischen Sünde und Versuchung zu unterscheiden? — Wie wird die Versuchung zur Sünde und wann wird sie nicht zur Sünde? — Wie erklärt sich Wesley darüber? — Wie kann erkannt werden ob die Versuchung zur Sünde von Außen oder aus dem eigenen Herzen kommt? — Um was handelt es sich bei der Versuchung? — Wie verhält es sich mit der

Möglichkeit des Abfalls? — Wo finden wir hinreichende Beweise für diese Wahrheit? — Was sagt Wesley? — Was ist Grundvoraussetzung zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit? — Wie wird sie erlangt? — Wie ist die Buße der Wiedergebornen beschaffen? — Ist die Heiligung ein allmäliges Werk oder geschieht sie in einem Augenblick? — Was muß mit dem Streben nach Heiligung verbunden sein? — Wie beschreibt Wesley die allgemeine Weise wie Gott dieses Werk thut? — Wie giebt der heilige Geist Zeugniß von der christlichen Vollkommenheit? — Wie lehrt Wesley hierüber? — Wann darf man glauben, diesen Gnadenstand erlangt zu haben? Welche Einwendungen wurden gegen diese Heiligungslehre gemacht? — Wie sind dieselben zu beantworten? — Welches ist der Haupteinwurf gegen dieselbe? — Was lehrt die römisch-katholische und was die protestantische Kirche über die Reinigung der Seelen? — Was lehrt die Methodistenkirche? — Aus welchen Gründen glauben wir, daß die christliche Vollkommenheit in diesem Leben zu erwarten ist? — Was ist Resultat unserer Betrachtung? — Welche Stellen beweisen die Lehre von der Heiligung? — Welche Stellen zeigen besonders, daß dieselbe in diesem Leben erlangt werden kann und soll? — Wie müssen die Stellen, die einen scheinbaren Widerspruch gegen diese Lehre enthalten, ausgelegt werden? — Wie sind die Stellen Phil. 3, 11; Gal. 5, 16. 17; 1 Cor. 9, 24—27; Apg. 15, 19; 2 Cor. 12, 7; Jak. 1, 14; 1 Joh. 1, 8 zu verstehen? — Was zeigt uns die methodistische Theologie in ihrer Anthropologie und Soteriologie? — Wie wurde die Heiligung in den verschiedenen christlichen Zeitaltern gelehrt?

§ 88. **Die Lehre von der Kirche.**

Was setzt die Heilserfahrung voraus? — Wodurch allein kann das Gnadenwerk vollendet werden? — Wie sorgte der Herr für dieses Bedürfniß? — Welches ist der Begriff der christlichen Kirche? — Wie wird die Lehre von der Kirche in der katholischen Kirche behandelt? — Wie in der protestantischen? — Was setzt der Protestantismus der katholischen Lehre gegenüber? — Welchen Begriff stellten die Reformatoren auf? — Auf welche Weise gelangt der Begriff zur wahren Darstellung? — Worin besteht das unsichtbare Wesen der Kirche? — Was behaupten Manche von dem Begriff einer unsichtbaren Kirche? — Wodurch wird der Anstoß beseitigt? — Was ist die Kirche nach Außen betrachtet? — Wie sind die äußeren Formen zu beurtheilen? — Wozu verpflichtet uns das Wort Gottes? — Inwiefern ist die Kirche die Mutter der Gläubigen? — Was ist Zweck der Kirche? — Mit was darf sie nicht identificirt werden? — Warum kann es nur eine Kirche geben? — Wie ist ihre confessionelle Gestaltung zu beurtheilen? — Auf was wurde oft ihre Einheit bezogen? — Was strebt die evangelische Allianz an? — Wie verhält es sich mit der Katholicität der Kirche? — In welchem Sinne wird sie

apostolisch genannt? — Wovon hängt der heilige Charakter einer Particularkirche ab? — Wozu ist eine jede berufen? — Welche Gestalt und welchen Beruf hat die Kirche in dieser Welt? — Welches ist der triumphirende Charakter? — Welches ist die Etymologie des Wortes Kirche? — Was wird durch diesen Ausdruck bezeichnet? — Welches sind die bildlichen Ausdrücke für Kirche? — Von welchem Standpunkt gehen die neutestamentlichen Schriftsteller bei der Darstellung der Kirche aus? — Was liegt in der bildlichen Charakterisirung enthalten? — Wie ist das Verhältniß der Kirche zum Reiche Gottes dargestellt? — Was ist Hauptzweck der Kirche nach der Lehre Christi? — Welches ist die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Kirche?

§ 89. **Die Gnadenmittel.**

Was ist ein Gnadenmittel seinem innern und äußern Wesen nach? — Wie bezeichnet es Wesley? — Welches sind die Hauptgnadenmittel? — Was ist die christliche Gemeinschaft und das Gebet? — Wie verkennt der Mysticismus die Gnadenmittel? — Was ist ein entgegengesetzter Irrthum von den Wirkungen der Gnadenmittel? — Wie werden sie zum Vermittlungsorgan der geistlichen Lebensgüter? — Bei welcher Lehre ist dieses besonders wichtig?

§ 90. **Das Wort Gottes.**

Welches ist der Begriff desselben? — Was ist dasselbe in der Gestalt des geschriebenen Wortes? — Wer ist der rechte Exeget der heiligen Schrift? — Welche Unterscheidung zwischen der Schrift und dem Worte Gottes ist unzulässig und welche ist zulässig? — Welches war die erste Thätigkeit der neugegründeten Kirche? — Welches ist das Wesen der christlichen Predigt? — Worauf beruht die seligmachende Kraft des Wortes Gottes? — Wie sind die vorgeblichen Offenbarungen außer und neben dem Worte Gottes zu beurtheilen? — Wie offenbart sich die Gotteskraft des Evangeliums? — In welchem Verhältniß steht das geistliche Leben zum Worte Gottes? — Wozu führen die Wirkungen der vorlaufenden Gnade? — Wie offenbart sich das Wort Gottes am Herzen des Menschen? — Wie wurde dasselbe im alten und neuen Testament verwaltet? — Worüber wachte die Kirche? — Was für eine Einrichtung ist die Predigt? — Wozu ermahnt das Evangelium? — Wie verhält es sich mit der allgemeinen Verwaltung des Wortes Gottes?

§ 91. **Die Sacramente.**

Welches ist das Wesen der Sacramente? — Welche Bedeutung hatte das griechische und welche das lateinische Wort? — In welchem Sinne gebrauchte es die katholische und protestantische Kirche? — Welches sind die alttestamentlichen Bundeszeichen? — Welches die neutestamentlichen? — Welches ist ihr gegenseitiges Verhältniß? — Welches

Bekenntniß liegt in deren Anwendung? — Welche Grenze bilden sie? — Welches ist die socianistische Auffassung? — Welches ist das andere Extrem? — Wozu ist dabei der persönliche Glaube nothwendig? — Welche andere Wirksamkeit ist nothwendig? — Von welcher Richtung ist die lutherische und die reformirte Kirche in ihrer Lehre von den Sacramenten beeinflußt? — Wodurch wird der Begriff der Sacramente in der katholischen Kirche abgeschwächt? — Wie ist die Ehe und die letzte Oelung zu beurtheilen? — Wie verhält es sich mit den übrigen katholischen Sacramenten? — Welches ist die geschichtliche Entwicklung der Lehre von den Sacramenten?

§ 92. **Die heilige Taufe.**

Was ist das Wesen der christlichen Taufe? — Aus welchen Gründen gab der Herr sichtbare Bundeszeichen? — Welchen Charakter trägt die Beschneidung? — Was trat an die Stelle derselben im neuen Bunde? — Was war die Johannistaufe? — Was ist die christliche Taufe? — Inwiefern ist sie das höhere Gegenbild der Beschneidung? — Welches Bekenntniß liegt in derselben ausgesprochen? — Wie wird ihr heiliger Charakter gewahrt? — Was ist die Bedeutung ihrer Form? — Was kann nicht wesentlich sein hinsichtlich der Form? — Was bedeutet das griechische Wort ‚taufen'? — Woraus wollen die Baptisten beweisen, daß das Untertauchen die einzig legitime Form sei? — Wie ist Röm. 6, 3. 4 und Col. 2, 12 auszulegen? — Welchem Charakter der Taufe entspricht das Untertauchen nicht? — Was bezeugt die Kirchengeschichte? — Wie hält es die Methodistenkirche? — Welches sind die zur Taufe verpflichteten und berechtigten Personen? — Aus welchen Gründen werden die Kinder zur Taufe zugelassen? — Welches sind die Einwendungen dagegen und wie sind sie zu widerlegen? — Welchen Nutzen bringt die Taufe? — In welchem Verhältniß steht die Wirkung dieses Sacramentes zur unmittelbaren Wirksamkeit des heiligen Geistes? — Welche Verpflichtung übernimmt der Getaufte? — Wie verhält es sich damit bei den Kindern? — Wie betrachtet die Kirche die getauften Kinder? — Auf welche Weise wurde der Taufsegen erweitert? — Welches ist die objective und subjective Wirkung der Taufe nach der lutherischen Auffassung? — Was wird für die wirksame Taufe gefordect? — Wie begründet Luther die Wirkung der Taufe? — Was sagt er über das Loos der vor der Taufe gestorbenen Kinder? — Was liegt in dieser Aeußerung enthalten? — Was lehrt die reformirte Kirche über die Wirkung der Taufe? — Was ist die Taufe nach dieser Auffassung? — Wie wird sie von Zwingli betrachtet? — Welche Bedeutung hat die Auffassung von der Wirkung der Taufe? — Was ist die deutliche Lehre der Schrift über die Wiedergeburt und welche Beispiele sprechen gegen die lutherische Anschauung? — Welches ist die baptistische Auffassung von der Taufe? — Welche Einseitigkeiten hat die lutherische und welche die baptistische Auffassung? —

Welches ist die Auffassung der Methodistenkirche? — Was sagen Watson und Nast darüber? — Worin bestand der Exorcismus?

§ 93. **Das heilige Abendmahl.**

Was ist das Wesen des heiligen Abendmahls? — Als was haben wir die sichtbaren Elemente anzusehen? — Wo allein kann der Zweck des heiligen Abendmahls erreicht werden? — Wodurch wird uns Zweck und Charakter desselben erklärt? — Wann feierte Christus das Passahmahl? — Welche Bedeutung hatte das Passahmahl im alten Testament? — Wovon war es Unterpfand und Sinnbild? — Welches waren die mit der ersten Passahfeier verbundenen Segnungen? — Woraus erkennt man die Erfüllung des vorbildlichen Charakters im Abendmahl? — Wie lautet der Abendmahlsbericht der Synoptiker und derjenige des Apostels Paulus? — Was erkennt das gesammte christliche Alterthum an? — An welche Stelle tritt demnach das gebrochene Brod und der Wein? — Welche Aufforderung enthalten die Worte: nehmet, esset, trinket Alle daraus? — Wovon ist das Essen sinnbildlicher Akt? — Welche Bedeutung haben die sinnbildlichen Elemente? — Wodurch entstanden die heftigsten Streitigkeiten? — Was sagt Van Osterzee hierüber? — Wie verhält es sich mit der Copula ‚ist‘? — Wie mußten die Jünger die Einsetzungsworte des Herrn beim Brechen des Brodes verstehen und warum? — Von welchem Standpunkt aus kann man Zweck und Segen des Abendmahles verstehen? — Wo ist der Zweck der Erneuerung ausgesprochen? — Welche römische Lehre hat nicht den geringsten Grund in der Schrift? — Welche Begriffe werden in dieser Lehre verwechselt? — Wovon ist das Abendmahl ein Erinnerungszeichen? — Wie ist es Bundeszeichen und Bundeshandlung? — Wie drückt sich Watson hierüber aus? — Wie nennt Paulus den Kelch? — Welches Bekenntniß von Seiten des Empfängers ist im Genuß des heiligen Abendmahls enthalten? — Was haben wir unter dem Wort ‚Viele‘ zu verstehen? — Was heißt den Tod des Herrn verkündigen? — Was bedeutet der Zusatz ‚so oft‘? — Was ist das Wesen des im Abendmahl verheißenen Segens? — Wie wird derselbe vermittelt? — In wiefern hängt derselbe von der persönlichen Mitwirkung ab? — Was ist der Glaube beim Abendmahl? — Welchen Segen bezweckte der Herr durch die Stiftung des Abendmahls zu vermitteln? — Um was handelt es sich in der Abendmahlsfeier? — Was bemerkt Nast hierüber? — Welch weiterer Segen ist hier mit inbegriffen? — Was sagt der Heidelberger Katechismus hierüber? — Was sagt Watson? — Was ist aus dem Zusammenhang der Einsetzungsworte Christi hinsichtlich der Vermittlung des Segens klar? — Was will man aus 1 Cor. 11, 27. 29 nachweisen? — Was ist darauf zu erwiedern? — Durch wen geschieht die Mittheilung Christi beim Abendmahl? — Wie ist Christus gegenwärtig? — Welches sind die verschiedenen Namen dieses Sacra-

mentes? — Für wen ist der Genuß des Abendmahls nutz- und fruchtlos und warum? — Wer allein ist zu dessen Genuß berechtigt? — Wo ist dieser Grundsatz ausgesprochen? — Was ist deßhalb die Pflicht der christlichen Kirche? — Worauf beruft man sich für die Zulassung Aller zum Abendmahl? — Wie verhält es sich mit der Frage, ob auch Judas beim Abendmahl gegenwärtig war? — Wie ist der abweichende Bericht des Lucas zu erklären? — Welches Recht steht keiner Partikularkirche zu? — Was ist von dessen Gebrauch zu halten? — Wann nur ist Privatcommunion zulässig? — In welche Hauptperioden zerfallen die Abendmahlsstreitigkeiten? — Welche Anschauungen bildeten sich in den ersten drei Jahrhunderten? — Welche Ansichten machten sich im vierten Jahrhundert geltend? — Welches sind ihre Hauptvertreter? — Was lehrt Johannes von Damascus? — Was lehrte Paschasius Radbertus? — Was lehrten seine Gegner? — Was geschah auf der lateranischen Kirchenversammlung? — Was wurde dem Abendmahl beigelegt? — Welch andere Irrlehren gingen aus der Transsubstantiationslehre hervor? — Was entstand aus der Idee, daß Brod und Wein beim Abendmahl als eine Art Opfer Gott dargebracht werde? — Was verwarfen die Reformatoren? — Welches ist die Anschauung Luther's? — Was sagt Carlstadt darüber? — Welches ist die zwinglianische Ansicht? — Wie standen Melanchthon und Calvin zu dieser Ansicht? — Was gelang endlich Calvin? — Was lehren die Socinianer? — Welches ist die rationalistische Anschauung?

§ 94. Die Kirchenverfassung.

Was macht die Verwaltung der Kirche nothwendig? — Wie verhält es sich mit der Kirchenverfassung? — Was that Christus? — Welche Aemter setzte er ein? — Was bedeutet das Wort ‚Apostel' im weitern und engern Sinne? — Zu was wurden sie am Pfingstfest befähigt? — Was thaten sie kraft apostolischer Autorität? — Worin liegen die besondern Merkmale ihres Apostolats begründet? — Was liegt somit in der Natur der Sache begründet und warum? — Weßhalb ist die Fortsetzung eines Apostolats nicht nöthig? — Worauf beruft sich die römische Kirche zum Beweis ihrer Lehre vom Apostolat? — Was ist eine unbestreitbare Wahrheit? — Wie ist Matth. 16, 18 auszulegen? — Wie ist Joh. 21, 15 zu verstehen? — Mit was steht die Lehre vom Primat Petri im Widerspruch? — Woraus geht ferner hervor, daß diese Lehre unbiblisch ist? — Was wird noch zum Beweis des römischen Primats angeführt? — Was ist dagegen einzuwenden? — Was für andere Aemter und Gaben werden 1 Cor. 12, 28; 14, 26 erwähnt? — Wie lassen sich dieselben eintheilen und was sollen sie bezwecken? — Was waren die Evangelisten? — Was thaten die Propheten? — Welcher Art war das Evangelisten- und Prophetenamt? — Wie verhält es sich mit dem Amt der Lehrer und der Hirten? — Wie mit dem der

Bischöfe und Aeltesten? — Auf was bezog sich das Amt der Diakonen? — Welches sind die fortbestehenden Aemter? — Was giebt es, seit Christus unser Hoherpriester geworden ist, nicht mehr? — Was geht aus Apg. 20, 17 deutlich hervor? — Wie entstand das Aufsichtsamt eines Bischofs? — Was hat die Kirche von Anfang an gehabt? — Welcher Grundsatz ist hiermit ausgesprochen? — Als was steht die Kirche somit da? — Welches Verhältniß soll die Kirche dem Staate gegenüber einnehmen? — Wann wich die Kirche von ihrer ursprünglichen Bestimmung ab? — Wie setzt Rothe der Kirche ihr Ziel? — Inwiefern ist diese Anschauung richtig? — Wann trat die Kirche zuerst mit dem Staat in nähere Berührung? — Wo ist ihre Freiheit wieder angebahnt? — Welche Vollmacht besitzt die Kirche? — Welche Pflichten hat die Kirche? — Welches Recht kommt ihr zu? — Wie verhält es sich mit der Berufung der Prediger? — Welches sind die nothwendigen Erfordernisse zum Predigtamt? — Nach was soll vor allen Dingen gefragt werden? — Wie beruft die Methodistenkirche ihre Prediger? — Wie geschieht die Ordination der Prediger? — Was ist ihre Bedeutung? — Welches sind die Pflichten der Gemeinde gegen ihre Prediger? — Welche Vollmacht besitzt die Kirche hinsichtlich der Lehre? — Worin besteht die Lehrfreiheit? — Was gehört zur Gewissensfreiheit? — Was hat die Kirche ferner für Rechte? — Was bedarf die Kirche als eine Gemeinschaft der Heiligen? — Welche Stellen enthalten einen ausdrücklichen Befehl für Kirchenzucht? — Welches ist die einzige Strafe, die die Kirche anwenden darf? — Wie soll dabei verfahren werden? — Welches ist die Kirchenzucht der Methodistenkirche? — Von was macht Wesley die Zukunft und den Einfluß der Methodistenkirche abhängig? — Worin besteht die Schlüsselgewalt? — Wie wurde sie von den Aposteln gehandhabt? — In wiefern besitzt die Kirche diese Macht? — Was lehrt die Schrift von der Verfassung der Kirche? — Was ist das Lehramt nach der Schrift? — Aus welchen Stellen geht die besondere Verantwortung dieses Amtes hervor? — Welches sind die Beweisstellen für die Kirchenzucht? — Welche Stelle wird gegen die Handhabung der Kirchenzucht angewandt? — Wie ist dieselbe auszulegen? — Was gehört zur Heiligkeit und Zierde des Hauses Gottes?

§ 95. Die Lehre von der Gnadenwahl oder Prädestination.

Was lehrt uns die Erfahrung hinsichtlich der Realisirung des Heilszweckes? — Welche Frage entsteht daraus? — Was wird von der protestantischen Kirche einstimmig gelehrt? — Wie beantwortet die Prädestinationslehre die Frage nach der Ursache jener Erscheinung? — Was lehrt dagegen der Arminianismus? — Wozu bekennt sich die Methodistenkirche? — Was sagt Wesley? — Wovon wird die Lehre von der Gnadenwahl bedingt? — Was lehrt der Prädestinatianismus über Gottes Macht und Willen? — Wie faßt der Arminianis-

mus den Willen Gottes hinsichtlich seiner Geschöpfe? — Was lehrt der Prädestinatianismus über die Liebe Gottes und was der Arminianismus? — Wie wird die Prädestination durch die Allwissenheit Gottes begründet? — Welchen nothwendigen Unterschied macht hier der Arminianismus? — Wie wird die absolute Gnadenwahl vom anthropologischen Standpunkt aus dargestellt? — Welches ist die anthropologische Anschauung der arminianischen Gnadenwahl? — Wie faßt diese den göttlichen Rathschluß zur Seligkeit Aller? — Auf welche Weise wird dadurch weder die göttliche Ehre, noch die Macht der Gnade geschmälert? — Weßhalb reicht die Prädestinationslehre für die subjective Heilsgewißheit nicht aus? — Welchen Charakter tragen die Heilsthaten im alten und neuen Bunde? — Für wen ist das Moral-Gesetz und Evangelium bestimmt und wem ist der heilige Geist verheißen? — Was lehrt der Calvinismus und was der Arminianismus von der Versöhnung Christi? — Was behauptet der Calvinismus von der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums? — Was lehrt der Arminianismus von der Heilsgnade und den Heilsgütern? — Was lehrt uns die Schrift über den Willen Gottes hinsichtlich der Seligkeit der Menschen? — Was über die Aneignung des Heils und die damit verbundene Verantwortlichkeit? — Welche Stellen werden für die Prädestinationslehre angeführt und wie sind dieselben auszulegen? — Welches ist die geschichtliche Entwicklung der Prädestinationslehre? — Was ergiebt sich aus einer vorurtheilsfreien Prüfung? — Auf welche Fragen hinsichtlich der Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes und hinsichtlich der persönlichen Freiheit. und Verantwortlichkeit des Menschen giebt die Prädestination keine Antwort? — Von welchem Standpunkt ist man berechtigt die Prädestinationslehre zu verneinen?

2. Abschnitt.

Die Lehre von den letzten Dingen oder Eschatologie.

Wovon handelt die Eschatologie? — Welche Schranken sind uns hier gesetzt?

§ 96. Der leibliche Tod und das Leben nach demselben.

Was ist der Tod? — Was hört mit demselben nicht auf? — Welches System leugnet das Fortbestehen der Seele nach dem Tode des Leibes? — Was sagt Hume über die Fortdauer der Seele? — Wie ist seine Folgerung zu beurtheilen und zu widerlegen? — Welches ist der metaphysische, welches der teleologische, welches der theologische und welches der moralische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele? — Welches ist der alle andern übertreffende Beweis? — Was war das Leben der abgeschiedenen Frommen im alten Bunde und was ist es seit der Auferstehung Christi? — Worin haben wir eine Bürg-

schaft hiefür? — Was genießen sie im Leben nach dem Tode? — Was ist das Loos der abgeschiedenen Seelen der Gottlosen? — Welchen Aufschluß giebt uns das Wort Gottes über das Loos der abgeschiedenen Seelen, die in diesem Leben das Evangelium nicht rein oder gar nicht gehört haben? — Wie wird das Wort ‚Tod‘ im a. und im n. T. gebraucht? — Wie wird der Ort der abgeschiedenen Geister der Guten im a. und im n. T. genannt? — Was lehrte die alte Kirche über das Leben nach dem Tode? — Welche Gestaltung erhielt die Lehre durch die Scholastiker und welche im 15. Jahrhundert? — Welche Lehren verwarfen die Protestanten?

§ 97. Die Wiederkunft Christi.

Was wird den Abschluß der neutestamentlichen Geschichte bilden? — Wie und wann wird Jesus wiederkommen? — Was fällt in die Zeit der Vorbereitung? — Welche geschichtliche Thatsache wird zugegeben, aber was wird zu gleicher Zeit geleugnet? — Wie verhält es sich mit unserer Erkenntniß hinsichtlich der Erfüllung der letzten Dinge? — Worauf sind wir daher hier ganz besonders angewiesen? — Inwiefern ist das Schriftzeugniß von der Wiederkunft Christi ein zwiefaches? — Was ist über das Eintreffen des Endes bekannt? — Welches sind die Zeichen erhebender Art, die nach dem Zeugniß der Schrift und der neueren gläubigen Theologie dem Millenium vorausgehen? — Welches sind die andern Zeichen ernster Art? — Welches sind die verschiedenen Auffassungen über den Antichristen? — In welchem Sinne sprachen die Apostel von einer nahen Zukunft des Herrn? — Was ist das Wesen des universellen Friedens-Reiches oder des sogenannten tausendjährigen Reiches nach den verschiedenen theologischen Auffassungen und nach dem Zeugniß der Schrift? — Wie beschreibt Wesley die dem Evangelium verheißene Zukunft? — Was sagt Nast darüber? — Welche Phasen geschichtlicher Entwicklung durchlief die Lehre vom tausendjährigen Reich? — In welchem Verhältniß steht diese Lehre zur Soteriologie? — Was geht der unmittelbaren Wiederkunft Christi zum Gericht voraus nach dem Zeugniß der Schrift? — Wie wird diese letzte sichtbare Wiederkunft Christi stattfinden?

§ 98. Die Auferstehung.

Inwiefern erfordert das zukünftige Loos eines Jeden die Auferstehung des Leibes? — Worauf gründet sich die Auferstehung der Todten? — Welche Bestimmung hat der Leib des Menschen? — Durch welche Macht werden die Todten auferwecket? — Nach welcher Ordnung werden sie auferstehen? — Als was erklärt der Materialismus die Auferstehung des Leibes? — Wie ist seine Anschauung zu beurtheilen? — Wie wird die Frage des Nihilismus hinsichtlich der Möglichkeit der Auferstehung des Leibes vom Apostel Paulus beantwortet? — Auf welche Weise offenbart sich die erneuernde und

verklärende Kraft des Auferstandenen schon in diesem Leben? — Wozu werden die heiligenden Kräfte des heiligen Geistes hinsichtlich der Auferstehung des Leibes? — Welchem Bedürfniß und welcher Idee entspricht der Glaube an die Auferstehung? — Wo finden sich Spuren von demselben außer der Schrift? — Welche Beweisstellen finden sich dafür im a. T.? — Wie wird die Auferstehung der Todten im n. T. gelehrt? — Welche Wunder bezeugen die Macht Christi von der Todtenerweckung? — Was lehrt das a. T. über die Beschaffenheit des Leibes der auferstandenen Gerechten? — Wie werden die Leiber der Gottlosen beschaffen sein? — Wie wird die Verwandlung der Gerechten stattfinden? — Gegen was mußte der Glaube der Auferstehung des Leibes vertheidigt werden? — Welches sind die verschiedenen Auffassungen von der Auferstehung des Leibes?

§ 99. Das Weltgericht und Weltende.

Wann beginnt das Weltgericht? — Was muß die Vernunft begründet finden und wer muß die Wahrheit der Lehre vom zukünftigen Gericht zugeben? — Welche Auffassung vom Weltgericht hat die moderne, speculative Weltanschauung? — Wie ist dieselbe zu beurtheilen? — Wie sind die bildlichen Ausdrücke bei der biblischen Darstellung des Gerichtes aufzufassen? — Welche Stellen beweisen, daß das Gericht nicht symbolisch, sondern als zukünftige Thatsache zu fassen ist? — Wer ist der Richter nach dem Zeugniß der Schrift? — Welche Personen werden gerichtet werden? — In welchem Sinne kommen die Gläubigen nicht in das Gericht? Wie findet die Scheidung statt? — Welches ist die Offenbarung und Anerkennung der Gerechten und der Gottlosen am Gericht? — Was deutet das Bild von den Büchern an? — Nach welcher Norm wird gerichtet werden? — Welches ist das alle andern in sich schließende Kriterium am Tage des Gerichtes? — Wie wird das Urtheil beschaffen sein? — Was ist mit dem Weltgericht verbunden? — Was lehrt das a. und das n. T. über die zukünftige Erneuerung der Erde? — Mit was stimmt diese Lehre der Schrift überein? — Wie wurde diese Lehre in der christlichen Kirche gelehrt?

§ 100. Das ewige Leben und der ewige Tod.

Was ist das dem Gerechten im ewigen Leben zu Theil gewordene Loos? — Wem ist die Realität des ewigen Lebens zur unumstößlichen Gewißheit geworden? — Wie wird die Seligkeit der Gerechten in der Schrift dargestellt? — Worin besteht der ewige Tod? — Was ist das Loos der Verdammten nach dem Zeugniß der Schrift? — Welche Stellen beweisen, daß der andere Tod nicht ein Zustand der Vernichtung der Verdammten ist? — Welche Frage erhebt die Speculation? — Was behauptete die christliche Kirche von Anfang an? — Was nehmen dagegen Einige an? — Wie ist diese Anffassung zu beurtheilen? —

Was behauptet die Lehre von der Wiederbringung? — Wo finden sich die ersten Anfänge zu derselben? — Wer war Gegner derselben? — Was lehren die protestantischen Symbole? — Was wird gegen die Lehre von einer ewigen Verdammniß eingewandt? — Was ist dagegen zu erwiedern? — Warum ist eine endliche Besserung der Verdammten nicht anzunehmen? — Was lehrt die Erfahrung? — Wie verkündet die Schrift ein universelles Heil? — Bei welcher Leugnung muß die Wiederbringung zuletzt anlangen? — Weßhalb ist die endliche Erlösung des Satan und seiner Engel unmöglich? — Wovon wäre ein solcher Zustand keine Wiederbringung? — Was wird ferner gegen die ewige Verdammniß eingewandt? — Wann wäre ein wirklicher Dualismus vorhanden? — Weßhalb wird das Glück der Seligen durch den Gedanken an die ewige Bestrafung der Gottlosen nicht getrübt? — Welche Bedeutung hat das Wort ‚ewig' in dieser Lehre? — Wie ist Matth. 5, 26 und 12, 31. 32 auszulegen? — Auf was kommt es bei dem Ernst dieser Lehre vor Allem an? — Was haben wir den zahlreichen Aussprüchen des Wortes Gottes gegenüber zu thun? — Welches Wort ist der ganzen Frage über eine noch in der zukünftigen Welt mögliche Vergebung und Erlösung der Verdammten entgegen zu halten? — Was ist aber ein aller Annahme würdiges Wort?

Bremen, Druck von C. H. Doering.


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 102078802